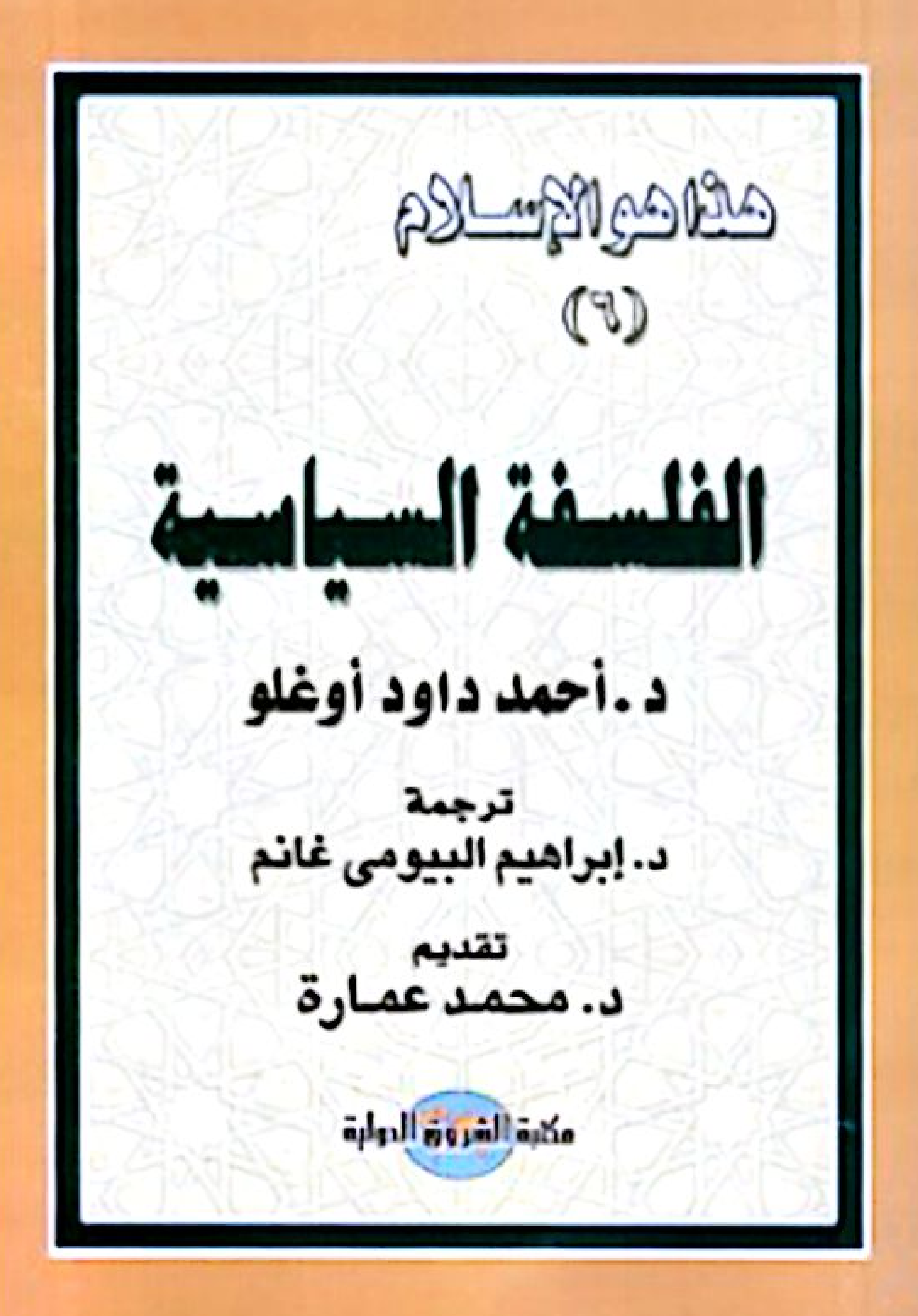

هذا هو الإسلام
(٦)
الفلسفة السياسية
د. أحمد داود أوغلو
ترجمة
د. إبراهيم البيومى غانم
تقديم
د. محمد عمارة
مكتبة الشروق الدولية

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم: الدكتور محمد عمارة

فارق بين «العالمية»، التى تعنى التفاعل الحضارى الطوعى بين حضارات متميزة تتفاعل - متبادلة المصالح والخبرات والمعارف والعلوم - من موقع الاستقلال الذى يحافظ على الخصوصيات، عندما تلتقى - هذه «العالمية» - عند القواسم المشتركة بين الحضارات الإنسانية المتميزة والمتفاعلة . .

فارق بين هذه «العالمية» وبين هذا الذى يسمونه «العولمة» أو «الكوكبة» أو «الكوننة»، والذى هو - بشهادة الواقع الذى يراه الجميع : اجتياح اقتصادى وثقافى، وهيمنة سياسية وعسكرية، من الطرف الأقوى فى النظام الدولى، على فضاءات وخصوصيات حضارات وثقافات الضعفاء والمستضعفين.

وحتى إذا قبلنا أن ثورة وسائل الاتصال الحديثة، و«الانفجار المعلوماتى» قد جعل من عالمنا «قرية» واحدة صغيرة، فإن الواقع الصارخ الذى تعيشه هذه «القرية» يقول بأعلى صوته، بل ويرسم بالدم والأشلاء والمحاصرات والمجاعات، إن بيوت هذه «القرية» وسكانها ليسوا سواء ! . . ففيهم القاتل وفيهم المقتول . . وفيهم الظالم وفيهم المظلوم . . وفيهم مغتصب الأوطان وفيهم اللاجئون المشردون . . وفيهم من يجتاح السيادة الوطنية ويخترق الأمن القومى والحضارى وفيهم من يُحْرَمُ من أبسط حقوق تقرير المصير !

وهذا الذى يتحدثون عنه باسم «الاعتماد المتبادل» بين أمم وشعوب هذه «العولمة»، ليس أكثر من أكذوبة تحتاج إلى «رسام كاريكاتير»! . .

فالاعتماد المتبادل مستحيل إذا لم يكن هناك تكافؤ فى القوى والمصالح بين أطرافه ومكوناته . . وإلا فأين هو هذا «الاعتماد المتبادل» بين من يتدجج بأكثر وأخطر وأوفر وأفتك أسلحة الدمار الشامل وبين من يُنْزَع سلاحُه؟! . .

وأين هو هذا «الاعتماد المتبادل» بين قوى الهيمنة الاقتصادية وبين من تُفْرَض عليهم «روشتة» البنك والصندوق الدوليين؟!

وأين هو هذا «الاعتماد المتبادل» بين من يفرضون ثقافتهم وقيمهم، بل وعقائدهم الدينية، وبين من تمطرهم - دون وقاية - وسائل البث المباشر ومؤسسات التبشير بهذه الثقافات والقيم والعقائد التى تجتاح قيمهم الحضارية وتشكك فى عقائدهم الدينية وتمسخ السمات القومية لأممهم وشعوبهم؟!

إن تصاعد آثار هذه «العولمة» - التى يتحدثون عنها - لا يثمر «اعتمادا متبادلا»، ولا «العالمية»، التى هى مطمح الشعوب، وأمل الحضارات. . وإنما يثمر تزايد الخلل فى علاقات الأقوياء بالمستضعفين الساعين إلى النهوض والانعتاق من مأزق التخلف والاستضعاف. الأمر الذى يفرض علينا الاهتمام بالخصوصيات الحضارية، والتمايزات الثقافية، والسمات القومية، ومعايير السيادة الوطنية، فى الوقت ذاته الذى نمارس فيه التفاعل الحضارى - الصحى والطوعى - مع مختلف الحضارات والثقافات. .

وإذا كان الإدراك العلمى الموضوعى لخصوصية الحضارة الإسلامية، فى ضوء مقارنتها بخصوصية الحضارة الغربية - التى تسعى لتكريس هيمنتها على عالم الإسلام - لا يمكن أن يتأتى - على النحو العلمى والموضوعى - إلا إذا امتلك الإنسان ناصية الفقه والوعى بسمات فلسفة النموذج الحضارى الإسلامى، وسمات فلسفة النموذج الحضارى الغربى، مع ملكة النقد المقارن بينهما، فإن صاحب هذا الكتاب - الدكتور أحمد داود أوغلو - هو نموذج للمفكر المؤهل ليقدم لنا رؤية علمية موضوعية فى هذا الميدان. .

ففى صفحات هذا الكتاب - على صغر حجمه - يتجلى عمق المؤلف فى إدراك السمات والقسمات الفارقة - وبخاصة «المعرفية - القيمية»، وأيضًا الجامعة - بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، بوجه عام. . وفى الفلسفة والسياسة - أو الفلسفة السياسية - على وجه الخصوص. . الأمر الذى يجعل من هذا الكتاب جهدًا متميزًا وممتازًا فى فقه التفاعل الحضارى، يفتح أبواب ونوافذ العقل المسلم على التراث الغربى - القديم والحديث والمعاصر - لكن من موقع الراشد المدرك لخصوصية هويته الإسلامية، وتميز حضارته عن غيرها من الحضارات. .

وإذا كان مناخ الحديث عن «العولمة» - بمعنى «التغريب» حينا. . و«الأمركة». . فى أغلب الأحايين - يستدعى تحصين العقل المسلم، لا بالانغلاق فهو ضار، فضلاً عن أنه غير ممكن. . ولا «بالتبعية والتقليد» للآخر، ففيهما قتل للمناعة الحضارية للأمة. . وإنما بالوعى بخصائص «الذات» وبخصائص «الآخر»، واتخاذ الموقف النقدى، الذى يتغيا الحفاظ على الذات - مع تجديدها - دون أن نبخس الآخرين ما لديهم من إيجابيات، وما يجمعنا بهم من نقاط اتفاق. .

إذا كان هذا المناخ هو السائد فى واقعنا الفكرى هذه الأيام، فإن ترجمة هذا الكتاب - والتى نهض بها باحث متميز هو الدكتور إبراهيم البيومى غانم - وتقديمه إلى الباحثين والقراء إنما يأتى فى أنسب الأوقات. .

* فسيجد القارئ فى هذا الكتاب كنزا من الرؤى المعرفية الإسلامية، التى تتوالى لتقيم بناء التمايز الفلسفى والفكرى والمعرفى بين الإسلام والفلسفة الوضعية الغربية. . فتسامى الوجود الإلهى الواحد المنزه عن الإنسان المستخلف - الذى سخرت له الطبيعة - يمثل جوهر النظرة الوجودية الإسلامية للعالم. . بينما تمثل النظرة الغربية النقيض. . فالحلول الإلهى فى الإنسان قد جعل التسامى الوجودى - عندما خصص وجود الإله - للإنسان، وليس للإله. . وهى نظرة فلسفية جامعة لمدارس وفلسفات الفكر الغربى، التى تعددت مناهجها، ولكن فى هذا الإطار العام والجامع. .

* وسيجد القارئ أن اختلاف مدارس الفكر الإسلامى إنما هو اختلاف تنوع فى المناهج، محكوم بثوابت النظرة الإسلامية لله والكون والوجود. . فهو اختلاف تنوع فى إطار فلسفة إسلامية ميزت كل مدارس التفلسف والفقه فى حضارة الإسلام. .

* وسيجد القارئ أن استقلال العقل البشرى عند المعتزلة، لا يمكن - كما يزعم البعض - أن تؤسس عليه «علمانية» تجعل الإنسان مستقلا ومكتفيا بذاته عن الشريعة الإلهية؛ لأن هذا الاستقلال قد قال به المعتزلة وهم يبحثون فى وجوب الإيمان بالله، وليس - كما فى «العلمانية» - لاستقلال الإنسان عن التدبير الإلهى، واكتفائه بنفسه عن شريعة الله.

* والتمييز بين سيادة الشريعة - التى هى وضع إلهى ثابت ومطلق ومحيط - وبين سلطة الاجتهاد الإنسانى - النسبى والظنى - والمحكوم بسيادة الشريعة الإلهية، هو مَعْلَم من معالم تميز الفلسفة الإسلامية وامتيازها..

* وفارق بين نظرية «الحلول» - حلول الله فى الإنسان - وبين نظرية «الاستخلاف» - استخلاف الله للإنسان - فالأولى تنفى التوحيد، وتنفى التنزيه، وتنقل التسامى إلى الإنسان.. بينما تحافظ الثانية على التوحيد وعلى التنزيه، مع التكريم للإنسان.. والأولى تضفى الإطلاق على المعرفة الإنسانية، والعقل الإنسانى - عندما ترى أنه «لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده» - بينما تحتفظ الثانية بالإطلاق والشمول والإحاطة للوحى الإلهى والعلم الإلهى، وتقف بالاجتهاد الإنسانى والعقل البشرى والمعرفة الإنسانية عند النسبية، فتسد الباب على السلطة الكهنوتية المطلقة لرجال الدين، والسلطة المطلقة للدولة، أو الطبقة الرأسمالية، أو الطبقة الاشتراكية فى الحزب «والبيروقراطية» الحزبية..

* ثم.. كيف أدت نظرية «كوبرنيكس» (١٤٧٣ - ١٥٤٣م) عن مركزية الشمس للكون، إلى نظرية معرفية تجعل الطبيعة هى المركز فى تصور الإنسان للعالم، فبدأت بذلك التحول - فى الفكر الغربى - ثورة، لا على المستوى الكونى فحسب، وإنما على المستويات الوجودية والمعرفية، والقيمية والاجتماعية أيضًا. وكان ذلك هو التأسيس، «لعلمنة» المعرفة والحياة فى الفكر الغربى.. بينما ظل الفكر الإسلامى على عقيدة «وحدة الله»، على المستوى الوجودى، التى تؤدى إلى عقيدة «وحدة الحقيقة»، و«وحدة الحياة»، على نحو من التراتب يحول دون علمنة الحياة والمعرفة والقيم فى الثقافة الإسلامية..

ففى مقابل «مركزية الطبيعة» و«الإنسان الطبيعى» - فى الفكر الغربى - نجد - فى الفكر الإسلامى - «التمركز حول الله»، الواحد، المتسامى الوجود، والمنزه عن مماثلة المحدثات.. ونجد «استخلاف الإنسان»، الذى نفخ الله فيه من روحه، وسخر له قوى الطبيعة، لإعمار الأرض..

فالاستخلاف، والأمانة التى حملها الإنسان هما أصل القيم المعيارية الإسلامية.. والعهد الإلهى للإنسان الخليفة - أى الشريعة - هو أصل العقد الاجتماعى السياسى. الأمر الذى ينفى - فى السياسة الإسلامية - الفصل بين «المقدس والعلمانى» أو بين «الدينى والدنيوى» أو بين «المادى والأخلاقى»، أو بين «الحياة الروحية والحياة المادية»، ولذلك فالدولة فى السياسة الإسلامية «دولة مثالية» غايتها تحقيق «العدالة»، وليست «دولة طبيعية».. هى دولة مثالية، تحققت فى التاريخ - على العهدين النبوى والراشدى - ولا تزال «مثالا» يستحث الأمة على تحقيقه فى الحاضر والمستقبل.. بل لقد غدت مثاليتها هذه المبرر لشرعية الدولة والسياسة فى الفكر الإسلامى.. وهى ليست مثالية بالمعنى الأفلاطونى، الذى ظلت فيه خيالا استعصى على التحقق فى التاريخ.

* وبينما جعل الغرب - بعد سيادة المكيافيلية - «القوة» معياراً للسياسة، ففصلها عن القيم، اتخذ الإسلام «الاقتراب من الصلاح والابتعاد عن الفساد» معيارا للسياسة الشرعية، فجعل القيم معياراً للسياسة، عندما ربط القوة السياسية بالتسامى الوجودى الإلهى، إذ لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق..

فالإسلام يضع العدالة هدفا للسياسة، بدلا من القوة التى هى هدف السياسة الغربية.. ومن هنا اتسعت فى الفقه الإسلامى مساحة المبحث الرامى إلى إدانة استخدام واستغلال السلطة - السياسية أو الاقتصادية - انطلاقا من الموقف القرآنى الذى أدان فرعون (لإساءته استخدام السلطة السياسية) وأدان قارون (لإساءته استخدام السلطة الاقتصادية)، بينما امتدح ملكة سبأ (التى أحسنت التعامل مع السلطة السياسية) وأثنى على الأنصار الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة..

* وفى الاقتصاد: تقوم العقلية الاقتصادية الغربية على أساس **«أن ما يتم إنتاجه يجب أن يستهلك»**، الأمر الذى أثمر ثقافة استهلاكية، يؤدى تعميمها عالميا إلى القضاء

على التعددية فى أنماط العيش وفى الثقافة وفى القانون . . بينما تقوم العقلية الاقتصادية الإسلامية على أساس مبدأ **«أن كل ما يحتاج إليه الناس ينبغى أن ينتج»**، وذلك انطلاقا من الاقتصاد المعيارى، لا الاقتصاد الوضعى.

* وعلى حين يقوم مفهوم «المواطنة» ـ فى النموذج الغربى ـ على معيار الأصل العرقى، يقوم هذا المفهوم ـ فى النموذج الإسلامى ـ على الهوية الاجتماعية السياسية، التى هى امتداد للإيمان بوحدة مسئولية الإنسان، ووحدة الحياة، انطلاقا من عقيدة التوحيد . . فالأمة ـ إسلاميًا ـ بناء على هذا المعيار مجتمع مفتوح أمام أى إنسان يقبل المسئولية، التى هى أساس تحديد الهوية، وعملية العلاقات الاجتماعية السياسية، بصرف النظر عن أصله أو جنسه أو لونه.

فوحدة الأمة ـ فى النموذج الإسلامى ـ تعتمد على الاتجاه الوجودى، المؤمن بواجب الوجود، والمتمثل فى منظومة القيم، بأكثر من اعتمادها على العوامل اللغوية (فالأمة قد تتكون من تعددية لغوية وقومية) أو العوامل الجغرافية (فلقد تتوزع الأمة بين أقاليم وولايات متعددة) أو العوامل الثقافية (فقد تتعدد فى الأمة العادات والأعراف) . . أو العوامل البيولوچية. إن وحدتها ترتبط ارتباطا مباشرا بمفهومها للألوهية، وبالتصور الإسلامى للعالم، ذلك الذى ينبع من عقيدة التوحيد.

* * *

إن أساس تمايز الفلسفة السياسية الإسلامية عن نظيرتها الغربية راجع إلى تمايز رؤية كل من الفلسفتين وكل من النسقين الفكريين للعالم، حيث تنطلق الرؤية الإسلامية من التوحيد والتنزيه، عبر التدرج الوجودى (بالاستخلاف) إلى الأسس القيمية للتصورات والثقافات السياسية . . بينما تعتمد الرؤية الغربية على تقارب المستويات الوجودية (وليس تدرجها) من خلال «تخصيص الألوهية»، ووجود عناصر مستمدة من ديانات التعدد «والحلول» (وليس التوحيد والتنزيه) الأمر الذى جعل الرؤية الغربية «علمانية»، تعتمد «مبحث القيم العقلانى»، وتضفى النسبية والذاتية حتى على الدين، فى مقابل إيمانية الرؤية الإسلامية، الملتزمة بمنظومة القيم الدينية الثابتة، والنابع ثباتها من الإطلاق الدينى.

تلك إشارات لبعض ما يقدمه هذا الكتاب من سمات للتمايز الحضارى بين الإسلام والغرب الحضارى، تجعل من هذا الكتاب الصغير عملاً كبيراً فى المعركة ضد «المركزية الحضارية الغربية»، التى يسعى الغرب وعملاؤه الحضاريون لفرضها على العالم، باسم «العولمة» هذه الأيام.

فهو كتاب بالغ الأهمية فى موضوعه.. وأيضًا من حيث التوقيت الذى نقدمه فيه إلى الباحثين والقراء..

والله نسأل أن ينفع به.. وأن يجزى خيراً المؤلف.. والمترجم.. إنه - سبحانه وتعالى - أعظم مسئول وأكرم مجيب.

د. محمد عمارة

* * *

عن الكتاب.. والمؤلف.. والمترجم

العنوان الأصلى لهذه الدراسة التى كتبها مؤلفها بالإنجليزية هو :
The Impacts Of Alternative Weltanschawings On Political Theories: A Comparison Of Tawhid And Ontologicol Proximity

والفكرة الجوهرية التى يقدمها الدكتور أحمد أوغلو فى هذه الدراسة هى أن اختلاف الرؤى الفلسفية للعالم ينعكس بالضرورة على النظريات السياسية الخاصة بتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية : على مستوى نظام الدولة الواحدة ، وأيضا على مستوى النظام الدولى بصفه عامة .

وتنقسم الدراسة إلى قسمين أساسيين : ناقش المؤلف فى القسم الأول عدداً من التساؤلات الأساسية حول العلاقة بين «الوجود»و«المعرفة»و«القيم» ، و«السياسة»وذلك فى الفكر الغربى ، مقارنة بالفكر الإسلامى المؤسس على«الوحى» . أما القسم الثانى فقد قام فيه بتحليل أثر اختلاف الرؤى الفلسفية للعالم (كما أوضحها فى القسم الأول) فى النظريات السياسية المتعلقة بالقضايا التالية :

١ـ قضية تسويغ النظام السياسى الاجتماعى على أساس كونى ـ وجودى .

٢ـ قضية شرعية النظام السياسى .

٣ـ قضية التعددية السياسية ونظريات القوة .

٤ـ قضية مركزية المؤسسة السياسية وتركيز القوة مقارنة بتعدد المؤسسات الاجتماعية فى النظام السياسى .

٥ـ قضية «الثنائية» والتعددية فى تكوين هيكل النظام الدولى .

وسوف نترك الدراسة الآن بدون مقدمات قد تؤثر على القارئ الكريم وهو يطالعها . ونود فقط أن نذكر نبذة موجزة عن مؤلفها ، وعن مترجمها :

أما **المؤلف** فهو الدكتور أحمد داود أوغلو، وهو أستاذ العلوم السياسية بجامعة البوسفور بتركيا ومتخصص فى الدراسات السياسية الإسلامية المقارنة بالفكر السياسى الغربى. ويجيد أربع لغات قراءة وكتابة وهى: التركية، والألمانية، والإنجليزية، والعربية.

وقد عمل لعدة سنوات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

وهو يتولى - حاليا - رئاسة إحدى المؤسسات الوقفية العاملة فى مجال التعليم والثقافة فى تركيا، كما يشغل منصب المستشار لرئيس وزراء تركيا رجب طيب أردوغان.. وممثل تركيا لدى الاتحاد الأوروبى.. وذلك فضلا عن قيامه بالإشراف على «مجلة الديوان» التركية؛ وهى دورية علمية متخصصة فى شئون الفكر والثقافة والفنون. وله كثير من المؤلفات والدراسات العلمية، منها الكتاب الذى نشرته مكتبة الشروق الدولية - عام ٢٠٠٦م - بعنوان «العالم الإسلامى فى مهب التحولات الحضارية»، وقد صدر هذا الكتاب باللغة الإنجليزية فى سنة ١٩٩٤م بعنوان:
- Civilizational Transformation And The Muslim World.

وهو يناقش فى هذا الكتاب النظريات القائلة بصدام الحضارات، وصراع الثقافات، ويرى أن ما يحدث فى العالم هو «صدام المصالح» بين القوى الكبرى المهيمنة على الساحة الدولية.

أما **مترجم** هذه الدراسة فهو الدكتور إبراهيم البيومى غانم، الخبير بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة. وهو حاصل على دكتوراه فى العلوم السياسية من كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة - فى موضوع: «الأوقاف والسياسة فى مصر الحديثة»، وله عدد من البحوث والدراسات المنشورة، منها كتاب بعنوان: «الفكر السياسى للإمام حسن البنا، وكتاب «الحركة الإسلامية فى الجزائر وأزمة الديمقراطية»، وكتاب «الأوقاف والسياسة فى مصر الحديثة». هذا إلى جانب العديد من الدراسات والأبحاث الميدانية المتخصصة والمتميزة.. وعشرات المقالات.. والكثير من الإسهامات فى الندوات العلمية فى مصر وخارجها.

❊ ❊ ❊

تساؤلات أولية

(علم الوجود)

من الممكن أن تكون العلاقة الوطيدة بين الأنطولوچيا(*) ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة نقطة ارتكاز مفيدة لفهم التنافر بين الأسس النظرية والفلسفية للنظرية السياسية والأطر الثقافية الإسلامية من ناحية، ومثيلاتها الغربية من ناحية أخرى. إذ إن الفارق الأساسى بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرة الغربية يكمن فى التناقض بين «نظرية المعرفة الإسلامية المحددة وجوديا» و«الوجود، المحدد بنظرية المعرفة» فى التراث الفلسفى الغربى. ولهذا الفارق دلالة مهمة فى فهم الأساس القيمى للشرعية السياسية فى هذا النظام أو ذاك من النظم التى عرفتها كل من الحضارتين الإسلامية والغربية.

إن نظرية المعرفة المحددة وجوديا، والقائمة على أساس النظر إلى العالم بحسبانه كلا منظما بقدرة الله تعالى، (كوزمولوچيا)(**) تطرح نوعا محدداً من التفسير السياسى والشرعية السياسية فى الإسلام. فمن المستحيل تقريبا أن نفهم الثقافة السياسية الإسلامية، والوعى السياسى للعقل المسلم بدون أن نفهم صورة العالم التى يرسمها الإسلام. فمن الضرورى إذن أن يتم تقويم النتائج السياسية من خلال هذا الإطار الكلى للإسلام.

---

* «الأنطولوچيا» مبحث الوجود: دراسة الكائن فى ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره، أو بعبارة أخرى «علم الموجود من حيث هو موجود» (أرسطو).

ويطلق عليه «الميتافيزيقا العامة». والدليل الوجودى برهنة على وجود الله أساسها أن فكرة الألوهية فى كمالها المطلق واستغنائها عن غيرها تستلزم الوجود أصلا، اعتمد عليها ابن سينا والقديس أنسلم فى القرون الوسطى وديكارت فى التاريخ الحديث. (معجم مصطلحات الأدب، د. مجدى وهبة ص٣٦٨).

** الكوزمولوچيا: فرع من الميتافيزيقا يعتبر العالم كلا منظما. (معجم أكسفورد للاستعمالات اللغوية المتداولة ص ٢٧٧).

أو هى فرع من الفلسفة ينصب على دراسة القوانين العامة للكون فى أصله وتكوينه ونظامه.

إن المبدأ الأساسى فى الكونية (الكوزمولوچيا) الإسلامية التى تقوم على فكرة الألوهية هو عقيدة التوحيد (لا إله إلا الله) ومضمونها الإلهى. ويمثل هذا المبدأ حلقة الوصل الرئيسية بين النظرية والتطبيق، أو الإيمان والحياة، أو المثل والواقع فى النظرة الإسلامية الكلية للعالم. ويمكن اعتبار هذا المبدأ بالإضافة إلى مبدأ تنزيه الله ـ سبحانه وتعالى ـ قاعدة مشتركة تربط بين المدارس والطوائف والتقاليد المتصارعة فى التاريخ الإسلامى.

إن مبدأ التنزيه وقول «سبحانه» والذى يعنى تنزيه الله عن كل النقائص هو مفتاحنا للتمييز بين «المطلق» و«النسبى» من خلال الاعتقاد فى تسامى الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ وهيمنته على «النسبيات المخلوقة» (العالم)، فالجزء المَنْفى فى عبارة التوحيد (لا إله) يرفض الاعتراف بوجود أى مصدر آخر للتسامى والهيمنة، فى حين أن الجانب المُثْبَت (إلا الله) تعنى طاعة كل المخلوقات النسبية للمطلق وهو الله، تلك الطاعة هى نفسها اسم دين الإسلام، ويتصف الله بأنه مصدر كل الإطلاق، وهذه الصفة هى جوهر تعريف ذاته كما تبين أسماؤه فى القرآن[1]، ويجنح مذهب التنزيه نحو المركزية، بمعنى أنه يتصل مباشرة بتعريف الله على أنه بادئ العالم كما نرى فى كتابات علماء المسلمين، وبصفة خاصة علماء الكلام[2].

ومن هذا المفهوم الإسلامى عن الله تمخضت نتائج مهمة، سواء للتراث النظرى الإسلامى أو للعقائد السائدة بين الناس، أولاها أن هذا المفهوم ينشأ عنه هيكل هرمى بين الله والإنسان. بحيث يمنع تمثل المطلق (الله) بالمخلوقات النسبية (الكائنات). وإلى جانب هذا الهيكل الهرمى «الوجودى» يوجد الفهم الكونى للإسلام والذى يمكن صياغته على النحو التالى: «الله ـ الإنسان ـ الطبيعة». فعندما تلقى الإنسان الأمانة من الله أصبح لديه قدر من السيادة النسبية على الطبيعة المحدودة بالمكان والزمان حسب هذا التدرج من الله إلى الطبيعة مرورًا بالإنسان.

ويتطلب هذا التدرج على مستوى الوجود تباينا على المستويات المعرفية. فعلم الله لا يمكن تفسيره على نفس المستوى المعرفى لعلم الإنسان، ويتسق هذا التباين بين المستويات المعرفية اتساقا جوهريا قويا مع مبدأى التوحيد والتنزيه كأساسين للعقائد.

ومن هنا يستحيل وجود تداخل بين هذه المستويات، حيث إن تطبيق مجموعة مختلفة من المعايير لكل مستوى منها يمنع إيجاد معايير مشتركة يمكن أن تطبق على كلا المستويين، بحيث يمكن أن تنشأ لدينا قاعدة علمانية للمعرفة البشرية، وهو الأمر الذى لا يمكن تصوره من وجهة النظر الإسلامية.

وليس من الممكن فهم الفرق الأساسى بين النص والاجتهاد إلا من خلال التفريق بين المستويات المعرفية فى منهج الفقه الإسلامى الوصفى. ومن هنا فإن المحاولات الرامية لإعادة تشكيل الإسلام من خلال تغيير قواعد الفقه الإسلامى لن يُقدَّر لها النجاح على المدى البعيد؛ لأن الاتساق الجوهرى للإسلام الذى يعتمد على التمييز بين المستويات المعرفية يؤدى بسهولة شديدة إلى إخفاق الاجتهادات التى تتعارض مع النص بوصفه مصدراً للفقه.

* * *

«المعرفة ـ الوجود ـ الوحى»

إن الاتساق الجوهرى بين المعرفة والوجود فى الإسلام يتكامل مع فكرة الوحى ورسالة النبوة. ومن الأسباب التى حددت الصلة بين الوجود والمعرفة فى الحفاظ على هذا التفريق المعرفى انتصار القول بأن القرآن كلام الله على رأى المعتزلة القائل بأن القرآن مخلوق من مخلوقات الله، كما أن مفهوم النبى بوصفه رسولا ﷺ ـ وليس بطلا أو كائنا شبه إلهى ـ بالإضافة إلى تفسير القرآن على أنه كلام الله قد أديا إلى تأكيد التباين بين المستوى الوجودى والمستوى المعرفى.

ومن الفرضيات الأساسية التى تتصل أيضا بهذا الموضوع أن كل علماء المسلمين وفلاسفتهم يرفضون التعارض بين هذه المستويات المعرفية، إذ يحاولون جميعا أن يظهروا وجود توازن مستمر بين الوحى بوصفه مصدراً للحقيقة المطلقة، والعقل بوصفه وسيلة لتفسير الوحى. وعلى ذلك فامتداداً للوحدة الوجودية تكاد المدارس الإسلامية تُجْمع تقريبا على رفض إمكانية التعارض النهائى بين الوحى المنزل والعقل المحض، من خلال اعتقاد هذه المدارس فى أن وحدة الحقيقة تنبع من الوحدة المطلقة للألوهية. ولذلك تؤكد المدارس الإسلامية بإصرار على أن العلاقة بين التنزيل والعقل المحض علاقة تكامل وليست علاقة تضارب(٣).

وهكذا يمكن القول: إن «المعرفة» فى طريقة التفكير الإسلامى قد حددتها وقررت معالمها **ثوابت فى الوجود. والوجود القائم على** فكرة الألوهية كمركز لها، **وتلك النظرية** المعرفية **تُعَد قاعدة للوحدة** التى تضم جماع الدراسات عن النظرية الإسلامية، بل إن المدارس الفقهية والفلسفية المتباينة تتفق فى مبدأ التسامى الوجودى وفى تقييم المعرفة الإسلامية انطلاقا من هذا المبدأ الأصولى.

ومن الفروض الشائعة أن الفلسفة والفقه الإسلاميين يدينان بالكثير للتراث اليونانى. ولا ينكر أحد أن الفلسفة الإسلامية بالذات قد نشأت وتأثرت بالفلسفة اليونانية، لكننا لا يجب أن نبالغ فى تقدير حجم هذا التأثير، فقد أضفى الإسلام طبيعة وجودية خاصة على هذا التراث السالف. وعلى الرغم من تعدد جوانب الجدل والتعارض بين مدارس الفكر الإسلامى مثل مدرسة «الكلام» ومدرسة «الفلاسفة»، فمن السطحية أن ننظر إلى الفلسفة الإسلامية على أنها مجرد امتداد للفكر الأفلاطونى الجديد أو الفكر الأرسطى، أو أنه لا توجد قاعدة عامة مشتركة بين المدارس والاتجاهات الإسلامية، فمثل هذه النظرة تقوم على تصور خاطئ مفاده أن هذه الاتجاهات الفكرية تفتقر إلى قاعدة مشتركة بل وتفتقر إلى الأصالة.

وفى مقابل هذه النظرة السطحية المخلة يمكن القول بأن جماع الأعمال التى تدور حول النظرية الإسلامية ترتبط مع مبدأ التسامى الوجودى المطلق فى وحدة بنائية تنبع من فكرة وحدة الألوهية، وترتبط نتائجها بنظرية المعرفة الإسلامية. وقد حاولت كل مدارس التفكير الإسلامية توضيح جوانب وأدلة مختلفة لهذه المقولة الوجودية الجوهرية باستخدام مناهج وتقنيات ومسميات مختلفة. ولذلك فإن التعارض بين هذه المدارس يكمن فى المنهج الخاص بكل منها فقط ولكنها جميعا تشترك فى وحدة بنائية واحدة.

لقد كان المعتزلة هم أول مدرسة تتصل اتصالاً فعالاً بالفلسفة اليونانية، ولذلك تعد هذه المدرسة مثالا للتناول الوجودى الإسلامى الذى يتجاوز حدود التراث السابق للإسلام، ويظهر أثر الفلسفة اليونانية فى أوضح صورة على المعتزلة فى افتراضهم «استقلال العقل البشرى». ولأول وهلة قد يقال: إن افتراض «استقلال العقل البشرى» يمكن تحويله إلى تعادل بين المستويات المعرفية لله فى مقابل المستويات المعرفية للإنسان. ولكن أتباع مدرسة الاعتزال الذين نادوا «باستقلال العقل البشرى» لم يوجهوا هذه الفكرة إطلاقا نحو «التعارض النهائى بين العقل والتنزيل» - مثلما فعلت المصادر المعرفية التى أدت إلى علمنة المعرفة فى التراث الفلسفى الغربى(٤) - ولكن تفسير المعتزلة للتوحيد قادهم إلى حالة من التسامى الوجودى شديد التركيز، يعتمد على الإيمان بالله ليس فقط بوصفه خالق العالم ولكن بوصفه علة دائمة للوجود.

ولذلك فإن القول بأن الطريقة العلمانية للتفكير فى التاريخ الفكرى الإسلامى يمكن أن تقوم اعتمادا على تراث الاعتزال هو ادعاء باطل جملة وتفصيلا .

ويتضح لنا مما سبق ذكره أن التراث الفكرى الإسلامى على الرغم من استفادته من بعض المصادر السابقة على الإسلام مثل الفلسفة اليونانية ، فإنه قد جاء بنظرة جديدة إلى العالم ترتكز على أن التسامى الوجودى و«وحدة الله» يمثلان العلة الأولى والوحيدة لكل ما يحدث ، وتهدف كل تحليلات فقهاء الكلام والفلاسفة تقريبا إلى البرهنة على الوحدة والتسامى الوجودى[٥] . ومن هذا التناول الوجودى للوحدة الإلهية لله نشأت نتيجة معرفية أساسية وهى أن الإيمان «بوحدة الحقيقة» والذى يعتمد على الوحى[٦] بوصفه مرجعا نهائيًا، أمر لا جدال فيه بناء على المعرفة التى يحملها النبى إلى بنى البشر.

إن الإيمان بأن القرآن هو كلام الله وكتاب مبين وفرقان يفصل بين الحق والباطل، يربط بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومبحث القيم ربطا وثيقا فى التفكير الإسلامى، ومن شأنه أن يحدد أثر السوابق الوجودية فى معايير القيم من خلال التفريق المعرفى النابع من الاعتقاد فى التسامى الوجودى . وهنا يجب ذكر مقولة ابن رشد الخاصة بسيادة الشريعة ونتائجها السياسية، وذلك لأهمية هذه المقولة بالنسبة لهذه الوحدة البنائية المعتمدة على نظرية فى المعرفة محددة وجوديا . يقول ابن رشد : «إن الشريعة تتسم بالكمال والتفوق على القوانين الوضعية بفضل طبيعتها الإلهية بمعنى أنها منَزَّلة من عند الله على الرسول» . وهكذا يوضح ابن رشد الصلة المعرفية بين التسامى الوجودى والمنحى الوصفى التوجيهى فى مبحث القيم، حيث يوضح موقفه المحدد بشأن اختلاف المستويات المعرفية التى يعتمد عليها إدراك الإنسان أن مشيئة الله تتحقق من خلال النبوة؛ لأن علم الله لازم بالضرورة لاختياره خليفته الذى يجب أن تتوافر لديه القدرة على إصدار الأحكام المستقلة فى قضايا الفقه (الاجتهاد)، الأمر الذى يمكن اعتباره أساسا للشرعية المعرفية ـ القيمية للسلطة السياسية .

وهكذا فإن الوحدة البنائية للنظرية الإسلامية فى مجال العقائد ـ أى التسامى الوجودى ووحدة الله من خلال مبدأ التنزيه ـ تعد نظرة وجودية إلى العالم، وهى نظرية بديلة للوحدة البنائية الغربية بين الفلسفة واللاهوت . بمعنى تخصيص الألوهية وتَمَثُّل

التسامى الوجودى بالكائنات الأخرى، من جراء تأثير العناصر المستمدة من مذاهب التعدد أو حلول الإله فى المخلوقات . وهكذا ـ أيضا ـ يقف ابن رشد على قدم المساواة مع الغزالى، على حين أنه يقف على النقيض تماما من الاتجاه الأرسطى الجديد فى الفلسفة الغربية والعصر الحديث(٧) . وبالمثل فإن فلسفات الوحدة والتعدد الغربية تكون مجموعة بنائية مترابطة بالرغم من النقد المتبادل فيما بينها.

ولعلنا نلحظ أن السمة الجوهرية للفلسفة الغربية فى العصر الحديث ـ بعد عصر النهضة ـ هى نشأة نظرية معرفية محددة وجوديا «من خلال الاتجاهات التى تعلى من شأن المعرفة البشرية» . وهكذا أصبحت نظرية المعرفة هى مركز الفلسفة، وأسندت إليها عملية منهجية المعارف . إن أنسنة نظرية اكتساب المعرفة (توجيهها إلى الجزئيات النسبية المخلوقة) حول «المعرفة» سواء عن طريق الاتجاهات التجريبية أو المادية أو الصيغ المنطقية، بعد إحياء الفلسفة القديمة ـ كل هذا أدى إلى وجود علاقة ترابط بين علم الوجود ونظرية المعرفة فى التراث الفلسفى الغربى . وكانت المسيحية قد مهدت لهذا التطور الذى جاء بعد عصر النهضة فيما يتعلق بالقضايا الوجودية، المحددة بنظرية المعرفة، وهكذا يمكن أن نرجع مصادر هذا التطور إلى اللاهوت المسيحى بعكس الفكرة السائدة . والدليل على ذلك أن فكرة تخصيص (تحديد) الألوهية أخذت من خلاصة العقائد الرومانية، ثم أعيدت صياغتها فى إطار لاهوت مسيحى متأثر بمذهب العارفين عند النصارى الأقدمين . وتشتمل فكرة التخصيص هذه على التجسد وأبوة الرب، وهى عناصر مستوحاة من الأديان الوثنية الغامضة، وتشتمل على تأليه المسيح فى إطار عقيدة «التثليث» على غرار عقيدة الإنسان شبيه الإله فى الهندوسية ومشكلات أخرى «وجودية» معقدة فى اللاهوت المسيحى . وقد أدى هذا التخصيص فى آخر الأمر إلى تقارب وتوحد بين المجال الوجودى للرب وللإنسان . وبعكس الإسلام لم تشهد نظرية المعرفة المسيحية ظهور فكرة منهجية عن الغيب كنتيجة للتفريق بين المستويات المعرفية بين الله والإنسان، باستثناء بعض التهاويم الصوفية المسيحية، وبعض أفكار مذهب النصارى العارفين . كما أن فكرة تأليه الإنسان كمذهب سائد فى روما القديمة، أو فكرة تجسد الرب كما هى فى بعض المعتقدات المسيحية الأولى ـ وهى من الموروثات اليونانية الرومانية القديمة ـ تقوم على عناصر مستمدة من معتقدات تعدد

ويرتبط أثر اليونان فى المسيحية أساسا بالجانب النظرى والقيمى، وبخاصة بالفلسفة واللاهوت والقيم والتفسير والبلاغة والميتافيزيقا، أما أثر الرومان فيتركز فى مذاهب السلطة المنظمة وتقاليدها ومؤسساتها[٩]. ويمكن أن نعتبر الاتجاهات التعددية القائمة على تجسيد الألوهية فى الأديان الرومانية القديمة إحدى مصادر التقارب الوجودى بين الرب والإنسان فى اللاهوت المسيحى. فقبل المسيحية كان المناخ الدينى عند الرومان يميل إلى الألوهية وتأليه الإنسان بحسبانه بشراً وإلها فى الوقت نفسه، وذلك من خلال تشخيص الرب. وفى تلك الفترة كانت اتجاهات التعدد والحلول تؤثر جنبًا إلى جنب فى تكوين نوع من التقارب والتوحد الوجودى، وقد كيفت المسيحية نفسها مع المناخ الثقافى والدينى السابق لها عن طريق تأليه المسيح ومساواة الأفعال الخارقة الوثنية بمعجزات القديسين[١٠]. ولذلك اكتسب مصطلح Divus (إلهى أو ربانى) دلالته الخاصة عن طريق تأليه الأباطرة، مثلما حدث بالنسبة للقديسين المسيحيين مثل القديس جينارو(أصلا Divus Januarius) أو القديسة أجاثا (أصلا Diva Agatha)، بحيث تحول تخصيص الألوهية بين عدة آلهة إلى تخصص وظيفى عند قديسى المسيحية، وكان ذلك سببا فى عدم نشأة صورة مركزة من التسامى الوجودى:

إن الفكرة الرومانية المتمثلة فى تشخيص الآلهة تحولت إلى إيمان انتقائى جديد أساسه التوحيد. وقد أدى ذلك إلى نتيجتين: **الأولى**: نظرية وهى نشأة التقارب والتوحد الوجودى بين المستويات الوجودية للرب وللكون، **والثانية**: نتيجة تنظيمية وهى ظهور المؤسسة الروحية الوسيطة ـ الكنيسة الكاثوليكية ـ لحل المشكلات الوجودية.

وكما ذكرنا سابقا، فإن نظرية النبوة الإسلامية تحدد بمنتهى الوضوح مكانة النبى فهو «عبد» و«رسول»[١١]، وذلك المفهوم نتيجة، وفى الوقت نفسه مثال جيد لتفهم الفارق بين التسامى الوجودى والمعرفة الوجودية. وبالمثل فإن وضع المسيح فى المسيحية يمثل نقطة ارتكاز التقارب والتوحد الوجودى بما لهما من نظائر معرفية وقيمية. ومن هذا المنظور توضح السمات الوجودية المسيحية ومكانة المسيح الاتصال المستمر من الحقبة القديمة إلى الحقبة المسيحية. فقد كان الوثنيون وأبناء الديانات الغامضة فى فترة المزج الواقعة بين الثقافة اليونانية القديمة والحقبة المسيحية يؤمنون بأن الآلهة مثل أوزوريس ـ أتيس ـ ديونيسيس قد ماتت لتخلص البشرية، وكانوا يطلقون عليها تسميات مثل «المنجى» و«المخلص». كما نجد أن اسم المسيح بالإنجليزية «Christ»

اصطلاح يطلق فى المذاهب اليونانية - السورية على ديونيسيس الذى يموت فداء للبشرية ويسمى «كيريوس» Kyrios (أى الرب)، وهذا يماثل تقريبا عقيدة تضحية الرب من أجل خلاص أبناء البشر فى المسيحية.

إن تكييف اللوغوس (المبدأ العقلانى) اليونانى فى الأفلاطونية الجديدة وفى تراث الرواقيين، بالإضافة إلى عناصر المفهوم المسيحى عن الرب، كل ذلك أدى إلى إعادة بناء جميع المذاهب الأساسية فى الدين المسيحى، وشكلت قاعدة وجودية جديدة، فقد خلقت هذه الفكرة عن المسيح مفهومًا جديدًا للرب فى اللاهوت المسيحى يختلط بفكرة أبوة الرب تستمد أصولها من الفلسفات والأديان القديمة(١٢).

وفى ضوء المفهوم المسيحى عن الرب المعتمد على فكرة التثليث، وأبوة الرب كرمز عميق الدلالة للتقارب الوجودى، تشكلت كل التقويمات النظرية الأخرى فى المسيحية المعدلة. فقد نشأت **أولاً**: صورة عن الإله تعتمد على تشخيص أو تجسيد الألوهية على نحو لا يسمح بتكوين صورة من التسامى الوجودى المطلق، أو بالتفريق بين المستويات الوجودية القائمة على تدرج معين مثل «الله - الإنسان - الطبيعة» فى الإسلام.

ثانيًا: أدى التعقيد والغموض فى الوجودية المسيحية القائمة على مفهوم التثليث(١٣) إلى مشكلة معرفية معقدة توازى مسألة الوساطة المعرفية بين الرب الموحى والإنسان.

ثالثًا: أصبحت أوجه التقارب المعرفى والوجودى عناصر داخلية أساسية فى فكرة الذاتية الدينية والنسبية التاريخية بالإضافة إلى أنسنة أو علمنة المعرفة.

رابعًا: كانت هناك دائما إمكانية تمييز القيم عن سابقاتها الوجودية عن طريق معادلة المستويات المعرفية وتطبيق معايير موضوعية عامة على مبدأ الوحى ومبدأ العقل. وكل هذه السمات أثرت تأثيرًا مباشرًا وعميقًا فى النظريات والصور السياسية المسيحية التى عرفتها أوروبا فى تاريخها الوسيط والحديث.

ومن الواضح أن السمات سالفة الذكر لم تظهر بطريقة تلقائية، ولكنها كانت كامنة فى المسيحية، وتولدت منها تناقضات كثيرة، وشكلت أيضًا جسرًا يصل بين الثقافة القديمة والثقافة الحديثة، وقد جرت محاولات كثيرة لتحقيق توازن بين هذه السمات فى إطار منهجى مثل ما فعله «توما الإكوينى» من التأليف بين الفلسفة واللاهوت، وقد

نجحت هذه المحاولات فى التقريب بين الفلسفة واللاهوت، بحيث أحدثت نقلة جديدة فى التراث الفكرى الغربى ظهرت بوضوح فى الصيغ الجديدة التى وجدت بعد إعادة اكتشاف الفلسفة القديمة.

وقد أدت التطورات فى الكوزمولوجيا (دراسة الكونيات) التى تركز على الطبيعة - مثل أفكار «كوبرنيكس» عن مركزية الشمس للكون، أو مثل نظرية المعرفة التى ترى الإنسان أهم عناصر الكون - إلى الإسراع فى عملية تكوين صيغ جديدة من خلال السمات الوجودية الداخلية للمسيحية وتأثير الفلسفات القديمة. وشيئًا فشيئًا توارت الوجودية التى ترى أن الرب هو المركز وحلت محلها الفلسفات التى تدعو إلى مركزية الإنسان فى الكون ومركزية الطبيعة. وعلى الرغم من أن آراء الفيلسوف «كانط» الإنسانية يمكن حسبانها رد فعل لنظرية «كوبرنيكس» عن مركزية الشمس للكون، فإنه توجد صلة مستمرة بين هذه الفلسفات من حيث تأثيرها على النظريات الاجتماعية والسياسية. فقد جاءت نظرية «كوبرنيكس» عن مركزية الشمس كتفسير جديد للكون أدى من الناحية الوجودية إلى إزاحة الرب والإنسان من مركز الفلسفة إلى هامشها. وفى إطار هذا التفسير الذى تحتل الطبيعة فيه نقطة المركز فى تصويره للعالم، حدثت ثورة لا على المستوى الكونى فحسب بل على المستويات الوجودية والمعرفية والقيمية والاجتماعية أيضًا.

إن مبدأ «الفردية» الذى جاءت به هذه الثورة، يتصور وجود إرادة خفية مهيمنة فى الكون بدلا من الإرادة المتسامية التى تعلو على الكون كما فى الوجودية الإسلامية. ومن هذا المنظور نرى أن صورة العالم على هذا النحو تشتمل على بعض العناصر المميزة لديانات الحلول. وقد فسرت المعرفة - بعيدا عن الوحى والتنزيل - على أنها نظرية معرفية جديدة لتفسير الكون، فأصبح تَفَوُّق المعرفة الإنسانية داخل هذه الصورة عن العالم هو جوهر النظرية المعرفية التى ترى الإنسان فى مركز الكون، والتى تميز الاتجاه الوجودى الكوبرنيكسى الذى يجعل من الطبيعة مركز الكون. هذا الاتجاه أصبح بدوره أصل علمنة المعرفة. ولهذا تعتبر الكونية الكوبرنيكسية التى تنادى بمركزية الشمس، ونشأة النظرية المعرفية التى تنادى بمركزية الإنسان خطوتين فلسفيتين متكاملتين فى اتجاه واحد.

وقد أصبحت هذه النظرية المعرفية المنادية بمركزية الإنسان هى محور الفلسفة الغربية الحديثة، فبدءاً من الاستقراء الأرسطى ثم مقولة لوك: إن المعرفة تأتى من الخبرة، وافتراض كانط أن المعرفة نتاج مشترك ما بين العقل والعالم الخارجى، ووضعية «كومت» التى تقف وراء المرحلة العلمية ضد المرحلة الميتافيزيقية أو اللاهوتية، والاستقراء الشامل عند «جيمس» وكل هذه المقولات والأفكار ما هى إلا امتدادات لتلك القاعدة المعرفية التى ترتكز على الإنسان. وفى خط مواز لهذه النظرية المعرفية التى يتوسطها الإنسان نجد أن تقارب المستويات الوجودية النابعة من مناخ المزج فى الحضارة الرومانية القديمة (والذى كان عنصرا أساسيا فى المسيحية) قد تعرض لعملية منهجية فلسفية تدريجية؛ فقد فسر «هيوم» الرب على أنه «روح العالم»، واستخدم «هوبز» المادية فى الميتافيزيقا، ونادى «ميلر» بنظرية «الربوبية المحددة»، و«جيمس» بنظرية «الألوهية المحدودة». كل هذه مراحل مهمة فى طريق تكوين «الوجودية المحددة معرفيا» المميزة للتراث الفلسفى الغربى والمعتمدة على الصيغ الجديدة.

أما المبادئ الجوهرية فى تلك الصياغة فهى «مركزية نظرية المعرفة التى تَعُدُّ الإنسان أهم عناصر الكون» و«التقارب (أو التوحد) بين المستويات الوجودية من خلال عناصر داخلية جوهرية مستمدة من اتجاهات التعدد أو الحلول» و«فهم الدين على أساس ذاتى وشخصى» و«علمنة الحياة من خلال مبحث القيم العقلانى».

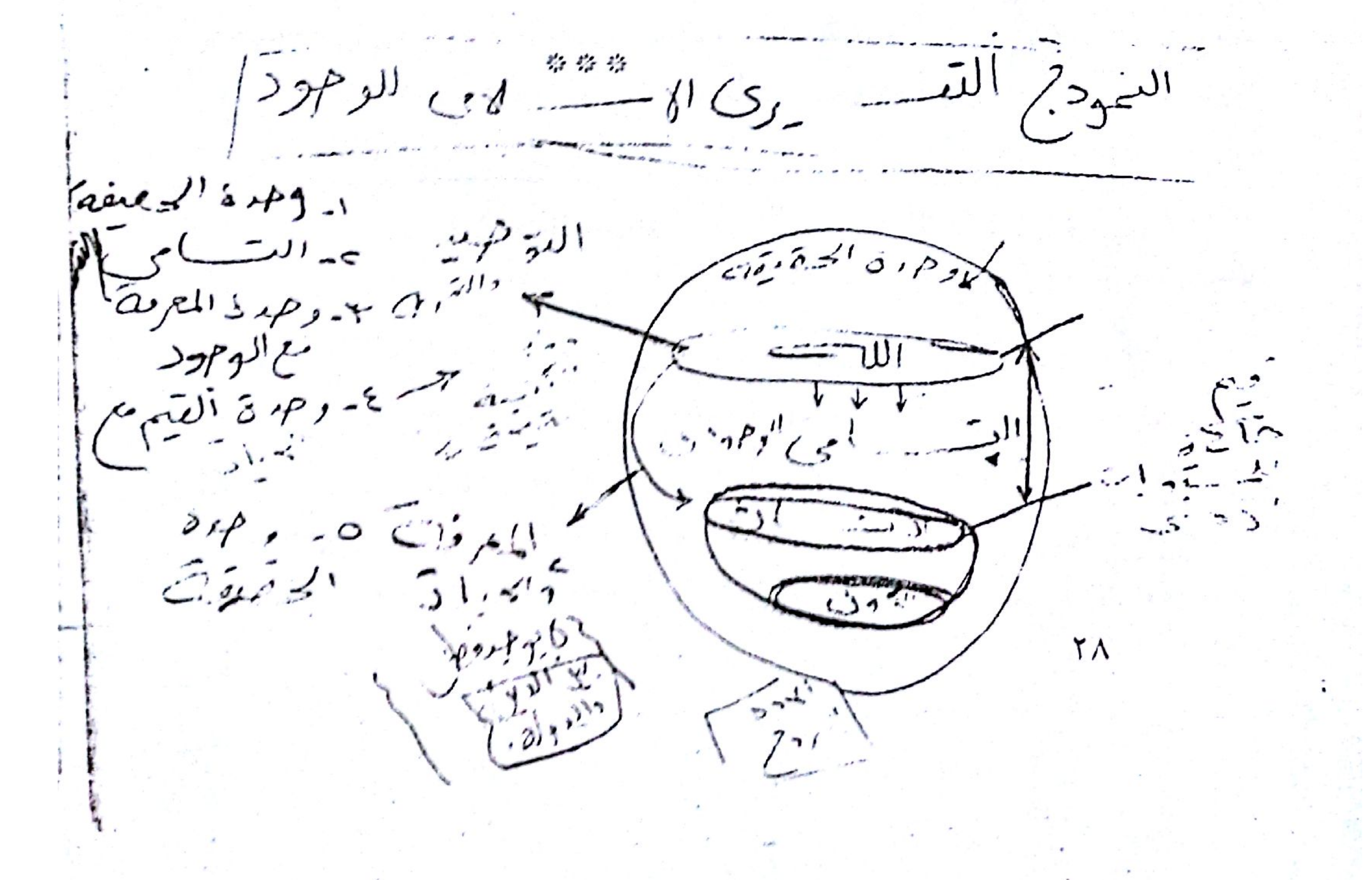
وهذه الصيغة تناقض الصيغة الإسلامية تماما - كما سبق أن ذكرنا - والتى تعتمد على «وجودية» تؤمن بالألوهية، وتنبع من الإيمان بوحدة الله (مبدأ التوحيد) وعلى «تنزيه الله من خلال تدرج وجودى قائم على التفريق بين المستويات المعرفية» و«الاتساق النهائى بين المصادر المعرفية والذى يعتمد على وحدة الحقيقة من خلال التفريق بين المستويات المعرفية» و«الوحدة النهائية بين الوجود ونظرية المعرفة» و«وحدة القيم والحياة».

وفى الصيغة الغربية يؤدى التخصيص فى المستوى الوجودى إلى تمييز المصادر المعرفية (التنزيل والعقل) وإلى تمييز النتائج والمجالات القيمية فى الحياة والتى تؤدى إلى ديناميكية فلسفية داخلية من خلال صراعات داخلية على حساب الاتساق الداخلى. تلك هى الآليات الداخلية فى عملية علمنة الحياة والفكر فى التراث الاجتماعى

الفلسفى الغربى . أما فى الإسلام فالأمر على النقيض من ذلك ؛ وحدة الله على المستوى الوجودى تؤدى إلى فكرة وحدة الحقيقة ووحدة الحياة، مما يعطى اتساقا داخليا متينًا فى إطار كلى من خلال التناغم بين نظرية المعرفة والحياة الآخرة ومبحث القيم وعلم الاجتماع والسياسة اعتماداً على علم الوجود، وهذا الاتساق الداخلى يمثل جوهر الآليات التى تحول دون علمنة الفكر والحياة فى الثقافة الإسلامية من خلال رفض الفصل بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومنظومة القيم.

وهكذا فإن كل محاولة لعلمنة البنية الهرمية «المعرفية» فى المجتمعات الإسلامية تثير رد فعل نظريا قويا لحماية الاتساق الداخلى عن طريق التأليف بين علم الوجود ونظرية المعرفة والقيم فى توازن جديد، ويرجع ذلك إلى التباين الذى يأتى من امتلاك الفكر الإسلامى لنظرية متميزة ورؤية خاصة إلى العالم، أى أن التباين لا ينشأ من الصراعات التاريخية أو المؤسسية، ولذلك فإن العلماء والسياسيين الذين يتجاهلون هذه الفروق الجوهرية سيظلون فى حيرة بشأن ازدياد رد الفعل النقدى فى المجتمعات الإسلامية، حيث إن هذا النقد يسير فى خط مواز لازدياد التحديث والتغريب ؛ لأن الإسلام يقدم ثقافة سياسية بديلة وصوراً بديلة يدعمها إطار كلى متناغم متسق.

والآن يمكننا تحليل بعض النتائج السياسية لهذه النظرة المستقلة إلى العالم والبديلة فى الوقت نفسه للنظرة الغربية، وذلك فى الجزء التالى.



النتائج السياسية لاختلاف الرؤية الإسلامية للعالم عن الرؤية الغربية

١ ـ مشكلة تسويغ النظام السياسى / الاجتماعى على أساس كونى / وجودى

من الممكن تسويغ المبادئ والنظريات السياسية ـ شأنها فى ذلك شأن المبادئ كافة ـ من خلال طريق واحد فقط وهو اللجوء إلى معيار قياسى ينظر إليها كمجموعة شاملة من القيم الداخلية ـ أى جزء من طريقة كاملة للتفكير، أو نظرة معينة إلى العالم تجمع ما بين الافتراضات السابقة : الكونية، والوجودية والمعرفية والأخروية. وسنرى أن محاولات تسويغ الدولة كمؤسسة سياسية / اجتماعية فى النظريتين السياسيتين المتقابلتين للغرب والإسلام تقدم دلالات مهمة بالنسبة لهذه المقولة.

ومن الممكن تحليل ومقارنة هذه المحاولات فى مجموعتين : التسويغ عن طريق المقولة الخاصة «بأصل» الدولة كمؤسسة سياسية / اجتماعية، والتسويغ عن طريق المقولات الخاصة «بهدف» الدولة كمؤسسة سياسية / اجتماعية أيضا. ومن الواضح أن الارتباط المهم بين علم الوجود ومبحث القيم وعلم السياسة يتصل بمشكلة التسويغ، ومن هذا المنطلق يصبح التسويغ السياسى الإسلامى المتمركز حول «الإله»، وهو الله سبحانه وتعالى، والتسويغ السياسى الغربى المتمركز حول الطبيعة، أسلوبين بديلين للتسويغ حسب الخلفيات الفلسفية والنظرية المختلفة.

يُعَدُّ «المنهج الأرسطى» و«قيم الرواقيين» من بين الأسس القديمة للمحاولات الغربية فى تسويغ الدولة كنظام سياسى / اجتماعى، ويمكن أن نَعُدَّ أرسطو الذى قدم «التسويغ الواقعى» المعتمد على الاستقراء مبشراً بالنظريات الحديثة عن «دولة الطبيعة» أو «العقد الاجتماعى» لتسويغ الدولة عن طريق البحث المتأمل فى أصولها. وقد اتصلت فلسفة أرسطو السياسية اتصالاً مباشراً بتناوله لنظرية المعرفة، وهو التناول الذى

يوازى مقولاته الوجودية - الكونية. فمن الناحية المعرفية كان المنهج الأرسطى الاستقرائى يهدف إلى فهم آليات واقع الغائية الكونية، لا إلى التأمل فى الأصول الأنطولوچية لاحتمالات الحدوث. ولذلك يُعرِّف أرسطو مبدأ «المحرك الساكن» بوصفه جزءًا من الواقع الكونى، وليس بوصفه خالقا متساميا عن كل المواد الكونية.

- ويمكن اعتبار الاستقراء الأرسطى فى النظرية السياسية استمرارًا لموقفه المعرفى من علم الوجود، ذلك لأن الاستقراء هو أداة معرفية مشتركة بين نظرة أرسطو إلى واقع الكون على المستوى الوجودى، وإلى الواقع السياسى على المستوى الاجتماعى، وهكذا تصبح النظرية المعرفية الاستقرائية أداة للربط ما بين المستويين الوجودى والسياسى. وقد توصل أرسطو إلى فكرة المحرك الساكن بمراقبة المواد المحركة الفانية، واعتمد على الحركة كواقع كونى جوهرى. وباستخدام المنهج نفسه فى تحليله السياسى توصل أرسطو إلى فهم «أفضل وضع للدولة يمكن تطبيقه» من خلال ملاحظة كثير من الهياكل والدساتير السياسية المعتمدة على الواقع السياسى. وهكذا يمكن القول بأن فهم فكرة «المحرك الساكن» و«أفضل وضع للدولة قابل للتطبيق» يمثلان انعكاسًا للمجال الوجودى والسياسى باستخدام نفس الأداة المعرفية والمنهجية.

- إن محور هذا «التبرير الواقعى» المعتمد على المعرفة الاستقرائية هو «موقف طبيعى راهن» وليس «إرادة وجودية متسامية»، وقد أدى ذلك بفلاسفة السياسة الغربيين إلى «فهم» الآليات الطبيعية للموقف الحالى بدلا من «توجيه» الموقف لتحقيق بعض المثل المادية السياسية، ومن ثَمَّ فإن النماذج الافتراضية المتعلقة بوضع الطبيعة لتبرير الدولة والنظم السياسية / الاجتماعية ما هى إلا تطبيقات لهذا التبرير المتمركز حول الطبيعة من خلال المعرفة الاستقرائية، فهذا التبرير يقوم أساسًا على افتراض غائية طبيعية، وهذا الافتراض بدوره يعتبر نتيجة للتفسير الكونى الوجودى السابق ذكره.

وهذا الفهم للغائية الطبيعية الذى لا يخضع للتسامى الوجودى - كما فى افتراض ديدرو بوجود طبيعة ذاتية التكيف بدلا من الإله - لا يمكن أن يقوم فى وجود فكرة الإله المسيطر المتسامى كما فى الإسلام، ففى تصور ديكارت «وهيوم» و«كانط» عن الإله كفكرة مجردة (بعكس الوصف القرآنى لله سبحانه بأنه حى) نتوصل إلى نتائج تشبه النتائج الإلحادية عند هولباخ فيما يتصل بالغائية الطبيعية ذاتية التكيف والناتجة عن

المفهوم الشائع بأن عالمنا عبارة عن نظام مادى مغلق ذى سببية محددة مستقلة عن تأثير إرادة الإله المهيمن المتسامى (١٤). وهكذا نجد أن ديانات التعدد والحلول والإلحاد تشترك معا فى هذه الفكرة الغائية ذاتية التكيف.

وقد أصبح هذا الفرض الخاص بالغائية الطبيعية ذاتية التكيف، بالإضافة إلى المعرفة الاستقرائية الأرسطية لفهم العالم الواقعى، ركيزتين مهمتين فى تبرير الدولة والنظام السياسى / الاجتماعى. وأفضل مثال لهذا النوع من التبرير ما قاله هوبز عن «دولة الطبيعة» اعتماداً على التحليل النفسى للطبيعة البشرية. ونظراً لأن هوبز قدم تفسيره فى إطار الأسس الفلسفية الشائعة فى التراث الغربى، فقد أصبح تناوله لقضية التبرير هو الأساس النظرى لكثير من النظريات والأيديولوچيات السياسية المختلفة، بل والمتعارضة فى تاريخ الغرب السياسى، مثل مذهب الفردية ومذهب الشمولية.

فنظرية «اليد الخفية» «لآدم سميث» تعتمد فى تبرير الليبرالية على نفس الافتراض المتمركز حول الطبيعة، والذى يسلم بأن آليات السوق ذاتية التكيف. وينبغى عند تقييم الاتجاهات الإنسانية الغربية أن نقيمها فى إطار هذا الافتراض الخاص بالطبيعة، فقد نشأت أنسنة المعرفة، وعلمنة المعرفة فى خط مواز «لتحييد» الكونيات (الكوزمولوچيا) وعلم الوجود، بل إن كلتا العمليتين دعمت بعضها البعض فى حقيقة الأمر، فليس من الممكن أن نفهم معنى أنسنة نظرية المعرفة إلا عن طريق التسليم بأن هناك إرادة داخلية تمثل الغائية فى الطبيعة (العنصر الحلولى)، فبغير هذا التسليم لا يكون هناك مبرر لاستخدام مصادر المعرفة الإنسانية لفهم «العالم الواقعى». وقد نشأت الاتجاهات الإنسانية فى الغرب من خلال الجدل بين الإنسان والطبيعة والذى يعتمد على مبدأ «فهم واختراع» وقائع الطبيعة لتسخير الطبيعة ذاتها، وهذا المبدأ لا يمكن أن يقوم فى إطار نظرى تشغل فكرة الإله المتسامى فيه موضعا مركزياً. وقد اعتمد تفسير الدولة والنظام السياسى / الاجتماعى فى الفكر السياسى الغربى على هذا الفرض المتعلق بهذا الأصل الفكرى.

أما عن تبرير الدولة من خلال المقولات المتصلة بأهدافها، فقد نشأ أساسا من القيم المستمدة من الفلسفة الرواقية والأبيقورية الجديدة والمسيحية، وينبغى التأكيد على تأثير الرواقيين على مثل هذا النوع من التفسير. ويمكن أن نتتبع استمرار العنصر القيمى

الذى أفضى إلى التبرير العلمانى من خلال السلسلة التى تبدأ بالتراث الرومانى الذى تأثر بالفلسفة اليونانية ثم المسيحية وتنتهى بالحقبة الحديثة[١٥]. فقد تعرضت الفلسفة الرواقية اليونانية التى وضعها زينو لإعادة الصياغة حسب فهم الرومان للحياة بحيث تستوعب تعدد الآلهة القديمة؛ وتجسيد الألوهية فى آن واحد. ولذلك دعا الرواقيون الرومان إلى عبادة الآلهة باعتبارها تجسيداً للعقل الإلهى، مصدر السلام والحكمة. وقد أدت هذه المثل إلى عملية أنسنة للحياة والقانون، نتجت عنها آثار فكرية ونظرية فائقة[١٦]. فقد ركز الرواقيون على الأسس النظرية لتحقق الفضيلة كهدف للحياة، وركزوا على فكرة الحياة طبقاً لقوانين الطبيعة من خلال التعامل مع المشكلات اللاهوتية والوجودية لحل لغز مكان الإنسان في الكون، وامتد هذا الاهتمام إلى القيم المسيحية واللاهوت المسيحى كمبادئ أساسية لتلك الفكرة. وبفضل سعة أفق الفلسفة الرواقية أمكن تمهيد الطريق لإنتصار المسيحية فى الإمبراطورية الرومانية فى صيغة جديدة وشاملة.

وقد نادت العقيدة الرواقية بأن كل إنسان عضو فى مجتمعين: الدولة المدنية التى يعيش الإنسان مواطناً فيها، والدولة الكبرى التى تتألف من كل الكائنات العاملة التى ينتمى إليها الإنسان، بفضل طبيعة البشرية. فلما جاء سينيكا عمل على منهجة هذه العقيدة؛ لأنه اعتمد على افتراض جوهرى فى هذا الموضوع مفاده أن الكومنولث الأكبر هو مجتمع وليس دولة، وأن دعائمه أخلاقية ودينية وليست قانونية أو سياسية، وأصبحت هذه التعددية السياسية الفلسفية «الثنائية» هى المذهب الفردى فى عملية تفسير النظام السياسى فى تاريخ الفكر الغربى، سواء فى العصور الوسطى المسيحية أو العصر الحديث العلمانى؛ لأنها أدت إلى نتائج ثنائية (ازدواجية) لاهوتية، وقيمية، معرفية، قانونية وسياسية. فكانت هناك فكرة السيفين، أى التفريق الثنائى فى الهيكل القانونى بين قانون المدينة، وقانون المدينة العالمية، أو قانون التقاليد (العرف) وقانون العقل فى العصور الوسطى / تلك الفكرة التى تعتمد على التغيير الرواقى للمسيحية، والذى أدى إلى تكوين طبقة إقطاعية فى قمة الهيكل الاجتماعى، بالإضافة إلى النظام السياسى / الاجتماعى والسياسى / الاقتصادى.

كما نجد أن جذور التفسير العلمانى للسعادة الفردية فى الحقبة الحديثة لتبرير النظم السياسية القائمة بالفعل تعود إلى مزيج يجمع بين فهم الأبيقورية الجديدة فى الحياة من

ناحية والقيم المسيحية / الرواقية من ناحية أخرى[١٧]. وتتضح المنهجة العلمانية لهذه العناصر الممتزجة والمستمرة فى منهج هوبز المادى وفى فصل كانط بين الأخلاق واللاهوت، فقد أصبحت السعادة الدنيوية - وهى المعيار الأساسى لعلمنة الحياة - إحدى الركائز المهمة لتبرير النظام السياسى / الاجتماعى من خلال تكليف الدولة بمهمة تحقق هذه الغاية. وتعتبر المذاهب الحديثة - مثل المذهب الفردى أو الليبرالية أو البراجماتية أو المذهب النفعى كلها محاولات تندرج تحت هذا النوع من التبرير. ويمكن أن نتتبع جذور هذه الاتجاهات فى ليبرالية جروتيوس المعتمدة على فكرة الحقوق الطبيعية، أو مذهب هوبز الفردى الذى يعتمد على غريزة المحافظة على النفس كمنبه ودافع نفسى، أو فى تفكير بنتام النفعى الذى يفترض أن الإنسان يسعى إلى اللذة والسعادة فى الحياة، أو فى فهم ميل للأخلاق القائم على السعادة، أو فى براجماتية چيمس التى ترى أن فكرة ما تكون صحيحة إذا ترتبت عليها نتيجة نافعة.

وهذا الفرض الخاص بالسعادة الفردية الدنيوية ينطوى على اتجاه وجودى محدد يؤدى إلى اللامبالاة فيما يتعلق بمشكلات الحياة الآخرة. ولذلك فعند تقييم تقسيم الحياة والتراث الفلسفى الغربى فى مقابل المفهوم الإسلامى عن وحدة الحياة يجب أن يتم التقييم فى إطار هذه الاعتبارات الوجودية / الأخروية والتى تفضى إلى تبرير مختلف للدولة وللنظم السياسية / الاجتماعية.

وفى مقابل التبرير السياسى/ الفلسفى الغربى نجد أن عملية التبرير فى النظريات السياسية الإسلامية تعكس الصيغة الأساسية التى حللناها فيما سبق، وهى صيغة التسامى الوجودى المتمركز حول «الله سبحانه وتعالى». وينطبق ذلك على كل الطوائف والمدارس فى التاريخ الإسلامى، ويكاد يكون من المستحيل أن نجد تبريراً سياسياً بدون إشارة إلى السيادة المطلقة لله عز وجل.

إن التدرج الوجودى «الله - الإنسان - الطبيعة» يوحى بتدرج اجتماعى / سياسى مثل: «الله - الإنسان - نظام سياسى» على الطريقة الإسلامية فى التفكير السياسى. ولذلك فإن تبرير النظام السياسى يحيلنا مباشرة إلى فهم الأمانة التى كلف الله الإنسان بحملها / بوصفها أصل القيم المعيارية المطلقة، كما أن تبرير العقد الاجتماعى لإقامة نظام سياسى / اجتماعى لا يتأتى إلا من خلال عهد بين الله والإنسان يتجاوز حدود

التاريخ، ألا وهو إعلان الإنسان طاعته لله . ومن ثم يكون إنشاء السلطة السياسية على الأرض وطاعتها أمرًا مقبولا كامتداد لهذا العهد يتجاوز حدود التاريخ بفرض تحقيق القيم المعيارية التى أنزلها الله على أنبيائه . كما أن استخدام مفهوم «الخليفة» فى الدلالة على استخلاف الله للإنسان، وللدلالة أيضا على السلطة السياسية يشير إلى الارتباط الكلى بين المجال الوجودى والمجال السياسى . فالإيمان بالحق المطلق ينبع من الإيمان بالوجود الإلهى الذى وصل للإنسان عن طريق سلسلة النبوة. هذا الإيمان يعنى أن الإنسان مسئول أمام الله، ومقيد بالعهد الأرضى الذى يتخطى حدود التاريخ، ولم يكن خلقه عبثًا وإنما لغاية جليلة كما يذكر القرآن فى قوله تعالى : ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** . . . . ﴾ [الأحزاب : ٧٢).

إن الإيمان بأن الله قد اختار الإنسان ليكون خليفته على الأرض ولتكون له مهمة محددة يشير إلى مبدأ وحدة الحياة البشرية وانعدام إمكانية تقسيمها. ومفهوم الإنسان فى القرآن مفهوم يرتكز على الوحدة، كما أن البناء الفقهى الإسلامى يميل أيضًا نحو الوحدة، مما يؤدى إلى أسلوب شامل للحياة ينبذ الفصل بين «المقدس والعلمانى» أو بين «الدينى والدنيوى» أو بين «المادى والأخلاقى» فى نواحى الحياة البشرية، فلا توجد فى الإسلام تفرقة واضحة بين الحياة الروحية والحياة المادية.

وبذلك يكون هناك جانبان لوحدة مسئولية الإنسان على الأرض : **أولهما** : يتعلق بنوعية هذه المسئولية، فهى مسئولية متميزة، تشتمل على أجزاء مادية وأجزاء روحية، أما **الجانب الثانى** : فهو أن كل إنسان مكلف بالاضطلاع بهذه المسئولية[١٩] . ويمثل هذان الجانبان فى وحدة المسئولية وموضوعيتها ركيزتين لخاصيتين مميزتين فى الفهم السياسى الإسلامى وهما :

١- النظرة الإسلامية «لوحدة الحياة» التى ترفض الفصل بين الجوانب المادية والروحية .

٢- تميز المجتمع السياسى / الاجتماعى فى الإسلام الذى يتكون من البشر الذين يقبلون هذه المسئولية دون أى تفريق بينهم، وهذا المجتمع يرفض السلطة الكهنوتية لرجال الدين المعروفة لرجال الكنيسة فى الدولة الدينية المسيحية، كما يرفض تسلط

الطبقة الرأسمالية أو الاشتراكية ، ويرفض أيضاً التسلط والاستبداد تحت ادعاء «سيادة الدولة» أو «سيادة القومية».

إن الأدوات الجوهرية لتبرير الدولة كمؤسسة هى العهد الذى يتجاوز حدود التاريخ ، والخاص بأصل قيام الدولة ، والاضطلاع بهذه المسئولية السماوية على الأرض لتحقيق هذف الدولة ، وبذلك يصبح فهم «وحدة الحياة» نتيجة منطقية للاعتقاد الوجودى فى وحدة الله ، والافتراض المعرفى «بوحدة الحقيقة».

وتوجد فى كثير من النظريات السياسية الإسلامية فكرة «الدولة المثالية» بوصفها جوهر عملية تبرير وجود الدولة ، وذلك على النقيض من النماذج الافتراضية الخاصة «بدولة الطبيعة» التى نشأت من خلال الحقائق الواقعية والاستقرائية فى تراث الفلسفة السياسية الغربية . وبناء على ذلك ظهر التناقض بين فكرة الدولة العلمانية التى تبررها النظريات السياسية الغربية من خلال حقائق تاريخية ، وفكرة الدولة التبشيرية التى تبررها النظريات الإسلامية من خلال سابقات وجودية تعتمد على العهد الأزلى بين الله والإنسان .

ونستطيع أن نقيم الفلسفة الإسلامية «المتمركزة حول الله» - على العكس من الفلسفة الإنسانية الغربية «المتمركزة حول الطبيعة» - من خلال هذا المنهج فى التبرير اعتماداً على مسئولية الإنسان التى تؤمن فى الوقت نفسه بوجود إرادة حرة نسبيا ، وسيادة حرة نسبيا على الأرض . تلك الإرادة والسيطرة لا تخضع إلا للإرادة والسيادة المطلقة لله فهو «حى قيوم» على العكس من صورة الرب التجريدى الساكن فى التراث الفلسفى الغربى ، كما تصوره «ديكارت» و«هيوم» و«كانط» . وتأتى البنية السياسية نتيجة لاستخدام هذه الإرادة والسيادة النسبية استنادا إلى حق ممنوح ومسئولية نابعة من العهد بين الله والإنسان . وهكذا يؤدى العهد الأزلى بين الله والإنسان إلى عهد سياسى بين الإنسان والإنسان للاضطلاع بالمسئولية السماوية . وبعبارة أخرى يمكن القول : إن العهد بين الله والإنسان يبرر العهد السياسى ، ولذلك ينبغى أن يتخذ طبيعة مستقلة ومتميزة .

ومن معالم هذا التميز مفهوم «العدالة» الذى يعتبر مصطلحا رئيسيا يدل بوضوح على الرسالة الجوهرية للدولة الإسلامية . فالهدف من الدولة هو تحقيق العدالة باسم

الله على الأرض. ويرى بعض الفقهاء المسلمين أن العدالة أكثر أهمية للدولة من كون مجتمعها مجتمعا مسلما. فيرى «ابن تيمية» - على سبيل المثال - أن الله يمد يد العون للدولة العادلة، حتى ولو كانت مؤلفة من غير المسلمين، وأنه سبحانه لا يعين الدولة التى تطغى والتى قد تكون مؤلفة من مسلمين فقط، وهذا يعد مثالا واضحا على أن فكرة العدالة فكرة جوهرية فى تبرير السلطة السياسية. ويصدق ذلك أيضا على كل من: «الماوردى» و«الفارابى» و«ابن باجه» و«ابن طفيل» و«نظام الملك» و«الغزالى» و«ابن رشد»، وهم ينتمون لمدارس إسلامية متعددة ومختلفة[٢٠].

وتعتبر فكرة «الدولة المثالية» ذات الرسالة الجوهرية المحددة وجوديا إحدى الفروض البنائية فى تاريخ النظرية السياسية الإسلامية، إذ يرتبط كمال الفرد بتنفيذ مهمة الدولة المثالية فى كتابات كثير من فقهاء المسلمين، الذين يسلمون بضرورة وجود مجتمع سياسى كامتداد للغائية «المتمركزة حول الله» على الأرض. ويجمع كل الفقهاء تقريبا بدءاً من «ابن رشد» وحتى «الغزالى» على هذه المسلّمة. وقد رفض كل من «الفارابى» و«الغزالى» و«ابن باجه» و«ابن رشد» إمكانية عزل الفرد عن المجتمع رفضاً حازماً نظراً للمسلّمة التى تربط بين كمال الإنسان وكمال الدولة. وعلى الرغم من أن الغزالى و«الفارابى» ينتميان لمدرستين إسلاميتين مختلفتين فقد جاءت آراؤهما متوازية تماما فيما يتعلق بحاجة الفرد إلى عون الآخرين فى المجتمع السياسى. وهناك صلة نظرية بين «تدبير الخالق الواحد» و«المدينة الفاضلة» فى فلسفة «ابن باجه» السياسية، وتكشف هذه الصلة عن هذا التفاعل الوثيق بين كمال الفرد، كخليفة لله، والحياة الاجتماعية/ السياسية، وتمثل فى الوقت نفسه طريقا لتدبير النظام السياسى - الاجتماعى. وقد امتدت هذه العلاقة عند «ابن رشد» إلى فهم محدد لمفهوم المواطنة (كون المرء مواطنا) حيث قال ما معناه: أن الإنسان جزء من الدولة، ومن ثم لا يمكنه أن يعيش بدونها، ويجب أن يقوم بدور فى الحفاظ عليها وفى مساعدتها على القيام بوظيفتها.

وهكذا نجد أن الفرق الجوهرى المميز لطريقة التبرير الإسلامى يكمن فى اتجاهه الوجودى/ المعرفى، والاعتقاد فى وحدة الله وهيمنته المطلقة، فى مقابل التفسير الواقعى المعتمد على المعرفة الاستقرائية فى التبرير الغربى. وقد نتج عن هذا الاختلاف الجوهرى نتيجتان مهمتان، الأولى: هى أنه على الرغم من أن هذا الأسلوب فى التبرير يفرض صورة «الدولة المثالية» ذات المهمة الجوهرية المعتمدة على عهد سابق للتاريخ

المثلى)، فإن هذا التبرير الإسلامي يتميز بصفة فريدة، وهي فكرة التحقق التاريخي لهذه الدولة المثالية خلال عهد النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين، في مقابل «الدولة المثالية» الأفلاطونية التي ظلت خيالا، مثلما ظل نموذج «هيجل» ونموذج «كانط» أيضاً. وقد تحولت عملية التحقق التاريخي للمثالية الإسلامية إلى نموذج لتبرير الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي على امتداد تاريخ الإسلام. ليس هذا فحسب، بل إنها تمثل عاملا يدعم هذا الأسلوب في التبرير بتقوية الأمل في نفوس المسلمين في إقامة مثل هذه الدولة مرة أخرى. وأما النتيجة الثانية: فهي تتلخص في أن طريقة التبرير من خلال التسامي الروحاني الذي يستند إلى الاعتقاد في التوحيد على المستوى الوجودي/ المعرفي قد أدت إلى تنشيط عملية نشر هذا الاعتقاد بإقامة صلة مباشرة بين عالم الوجود والقيم من خلال التمحيص المعرفي، وقد أدى هذا الانتشار الأقصى للعقيدة إلى تكامل الصورة السياسية والصورة الوجودية حتى لدى الأميين من المسلمين دونما حاجة إلى وجود مؤسسة دينية مهيمنة مثل «الكنيسة» في المسيحية.

وعلى النقيض من ذلك، نجد أن التعقيدات المبهمة واللاهوتية في المسيحية - خاصة فيما يتعلق بتقارب المستويات الوجودية وبتجسيد الألوهية - أدت إلى اقتصار التفسير والتأويل على صفوة رجال الدين داخل المؤسسة الكنسية، وبالتالي عدم انتشار التبرير من خلال عقيدة وجودية منهجية، مما أدى إلى ضعف الصلة المعرفية بين اللاهوت والفلسفة، وبالتالي إلى علمنة المعرفة والحياة. أما في الحقبة الحديثة فقد خرجت هذه العملية من دائرة الغموض الموجودة فيما بين المستويين الوجودي والسياسي في المسيحية، وكونت قاعدة نظرية مستقلة عن الإيمان لتبرير النظام السياسي على أسس علمانية دنيوية.

مشكلة شرعية السلطة السياسية

يمكن تحليل الفرق الأساسي بين تطور الشرعية في النظرية السياسية الإسلامية أو الغربية من خلال ثلاثة محاور: محور معرفي / قيمي، ومحور إرشادي/ وصفي، ومحور إجرائي / هيكلي. والأصل في كل هذه الفروق هو البعد القيمي/ المعرفي الذي يرتبط مباشرة بالتقييمات الوجودية / الكونية المشار إليها سابقا.

إن أعلى مصدر معرفى لشرعية السلطة السياسية هو السؤال الرئيسى المتصل بالشرعية السياسية، إذ ليس من الممكن فهم مصدر وجوهر هذه الشرعية إلا بالرجوع لمصدرها المعرفى : أى الصراع الأساسى بين مبدأ الشورى فى الإسلام ودور البرلمان فى التراث السياسى الغربى كإجراء لتحقيق شرعية السلطة السياسية. فالتشابه الوظيفى بين هاتين الوسيلتين خادع إلى درجة كبيرة، وسطحى بدرجة أكبر إذا استثنينا الأبعاد الفلسفية والمعرفية للمشكلة. فقد فسرت النظريات السياسية الإسلامية مبدأ الشورى بالرجوع إلى التكامل الوجودى والكوزمولوچى (الكونى)، وفسرت نتائجه المعرفية على عكس اللامبالاة الوجودية الغربية حيال هذا الموضوع. ذلك هو السبب الرئيسى لعدم قدرة الفلسفة الديمقراطية الغربية على التكيف مع المجتمعات الإسلامية على الرغم من التشابه البنيوى. **فالمسلمون لا يرفضون الديمقراطية بمعناها الذى يقتصر على البنية السياسية التى تهدف إلى خلق المشاركة السياسية، ولكنهم يرفضون اللامبالاة الوجودية فى الفلسفة الديمقراطية الغربية.**

ويمثل المصدر المعرفى فى علاقته بالإطار السياسى / القيمى، محور هذه القضايا المتصارعة. وفى حقيقة الأمر **فإن المصدر المتصارع هو الاختلاف بين معنى «الحقيقة» فى نظرية المعرفة الغربية المعتمدة على تجزئة الحقيقة، مما يؤدى إلى علمنة المعرفة من ناحية، ومعناها طبقا لوحدة الحقيقة فى نظرية المعرفة الإسلامية التى تعود إلى «الحق» «العليم» سبحانه وتعالى كما ورد ذلك فى القرآن.**

ويمكن أن نجد أصول الشرعية القيمية / المعرفية فى الفلسفات السياسية الغربية فيما خلفه لنا أرسطو من تراث. ففى فلسفته تصبح الأنطولوچيا نسبية من خلال المعرفة الواقعية الاستقرائية، مما يؤدى إلى تصنيف قيمى لاحتمالات الحدوث والتحقق الفعلى. وقد نقبل هذا التصنيف كنوع من التقسيم إلى «معيارى / إيجابى» أو «مثالى / واقعى». ويمكن اعتبار هذه التصنيفات أساسًا قيميًا للتفريق العلمانى بين المستويات الفكرية.

ويعتبر الأسلوب الأرسطى فى إضفاء الشرعية على النظام السياسى مثالاً جيداً للشرعية القيمية المعرفية، ويقوم هذا الأسلوب على افتراض وجود الدولة فى أفضل تطبيق ممكن لها اعتماداً على المعرفة الاستقرائية التى تقود إلى ملاحظة الدول القائمة

حول بديهية «الواقع السياسى». وقد أصبحت الشرعية بهذه الطريقة التى لا تتخللها الوجودية هى النوع الأساسى للشرعية عبر الارتقاء والنسبية التاريخية فى الفلسفة السياسية الحديثة بعد ظهور التفسير الحديث للتراث الأرسطى.

أما الشرعية المسيحية، فقد أضافت بعدًا بنائيًا لهذا التراث قوَّاه التقسيم المسيحى الثنائى للحياة اعتمادا على فكرة إمكانية فصل الحياة الروحية عن الحياة المادية، وبذلك تحددت عملية المشروعية بالعلاقة بين مؤسسة الدولة والمؤسسة الكنسية، أو بين المدينة الدنيوية من ناحية والمدينة السماوية من ناحية أخرى، على حد تعبير القديس «أوغسطين». فالسلطة السماوية وهى الصورة المثالية للمثال الإلهى لها حق إضفاء المشروعية أو حجبها عن المدينة الدنيوية الأرضية التى أنشأها الإنسان الخاطئ، وترجع أصول هذه البنية الثنائية إلى فلسفة الرواقيين.

وقد ترجمت هذه الفلسفة الثنائية إلى الفهم السياسى للعصور الوسطى من خلال النظام الأوغسطينى، فاعتبرت الدولة مؤسسة مشروعة وطبيعية. وبناء على ذلك يجب على كل مواطن أن يدين بالطاعة والولاء للدولة الأرضية التى أصبحت مسئولة أمام زعماء المجتمع الأكبر وهو الكنيسة. وقد أدت عملية تشريع البناء السياسى الحالى على هذا النحو إلى إيجاد أساس قيمى لشرعية نظام الإقطاع، نظرا لوجود عناصر أرستقراطية داخل الكنيسة[٢١].

ومهد التقسيم الثنائى للحياة - أيضا - الطريق إلى علمنة الحياة. فقد اضطر آباء الكنيسة إلى هجر مجال الحياة الدنيا إلى السلطة الزمنية تدريجيًا؛ نظرًا لعدم وجود قانون شامل فى المسيحية. وجاءت النقلة الحاسمة والأخيرة فى هذا الانفصال عندما أعلن «مارتن لوثر» أن حكم السلطات الدنيوية لا يمكن مقاومته مقاومة مشروعة تحت أى ظرف من الظروف، وأصبح الاعتقاد بأن السلطة النهائية تتركز فى يد الكنيسة مجرد شعار رمزى بمرور الوقت؛ لأن الملوك بوصفهم ممثلين للسلطة الزمانية بدءوا فى إعلان سلطتهم المطلقة، بل وفى إعلان صفاتهم الإلهية، فأعلن «چيمس الأول» أن الملكية لها السيادة على الأرض، وأن الملوك ليسوا فقط جنود الرب على الأرض ولكنهم أيضًا يجلسون على عرش الرب، والأكثر من ذلك أن الرب نفسه يسميهم آلهة.

ولكن تلك الشرعية الموروثة انقلبت رأسا على عقب لتحل محلها شرعية قيمية معرفية جديدة مبنية على أساس «العقل»، وكانت النظريات الجديدة ـ مثل النسبية والارتقائية ـ بمثابة همزة الوصل بين الهيكل السياسى الفعلى وهذه المعرفة الجديدة بافتراض أن المعرفة العقلية تشغل موقعًا مركزيًا فى الحياة بأكملها.

وظهرت قيم جديدة اعتمادًا على هذه المعرفة لعملية التشريع السياسى. ففى عصر سيادة العقل البشرى انعزل الدين داخل الكنيسة، وتحولت فكرة تقسيم الحياة إلى شكل جديد يقطع الصلة بين التسامى الوجودى والحياة السياسية الاجتماعية فى عملية الشرعية السياسية التى استمدت ركائزها القيمية من هوبز الذى تحدث عن «المحافظة على النفس»، ومن «لوك» الذى تحدث عن «الحقوق الطبيعية للفرد» ومن أخلاقيات «كانط» العقلانية، ومن الاتجاه النفعى عند كل من ميل وبنتام ومن الفلسفة البراجماتية لچيمس وتشترك كل هذه الفلسفات السياسية المختلفة فى ركيزة معرفية واحدة لأن مصطلح «المعرفة» أومصطلح «الحقيقة» قد اكتسبا تعريفات جديدة فى ظل مبادئ عصر التنوير مثل العقل، والخبرة، والطبيعة فى إطار «البنية» و «الارتقائية» مما أدى إلى عزل عملية التشريع السياسى عن القيم المعيارية السماوية من خلال إنكار فكرة «المعايير الأبدية»، ولذلك يجب تقييم الإجراءات المؤسسية فى الشرعية السياسية فى النظم السياسية الغربية من خلال هذا الإطار الفلسفى السياسى المعتمد على رد المعرفة والقيم إلى مصادر إنسانية. ومن هذه الإجراءات: المشاركة السياسية، ومهمة البرلمان، والدستورية، وإلى غير ذلك من مفردات الحياة السياسية المعروفة فى الغرب.

وعلى العكس من التجربة الغربية المتعلقة بالشرعية السياسية نجد أن الأساس المعرفى / القيمى للشرعية السياسية فى الإسلام يرتبط مباشرة بالمصادر الوجودية؛ **لأن الإيمان بوحدة مسئولية الإنسان، وفهم وحدة الحياة، ينبعان مباشرة من الإيمان «بوحدة الله» المتسامية**. وهاتان هما الركيزتان الأساسيتان لكل عمليات التشريع فى الحياة الاجتماعية/ الاقتصادية، والحياة السياسية / الاجتماعية فى الإسلام.

إن فكرة مسئولية الإنسان هى التى تعطى له فرديته فى الأمة الإسلامية كوحدة سياسية / اجتماعية. فهذه الأمة مجتمع مفتوح أمام أى إنسان بغض النظر عن الأصل أو الجنس أو اللون بشرط أن يقبل المسئولية كأساس لعملية تحديد هوية المسلم وحدود معاملاته السياسية داخل البيئة الإسلامية السياسية / الاجتماعية. وتمثل عملية التحديد

والتكامل السياسى فى المجتمع السياسى الإسلامى الفارق الأساسى عند المقارنة بالدولة فى الحضارة الغربية ـ سواء أكانت قومية، أو شيوعية أو ليبرالية ديمقراطية ـ حيث يقوم التحديد والتكامل السياسى فيها من خلال الوعى القومى أو الطبقى. وهكذا فإن تحقيق الشرعية فى مثل هذه الوحدة السياسية / الاجتماعية يتصل مباشرة بقضية قيام السلطة السياسية فى المجتمع بتوفير لوازم الاضطلاع بهذه المسئولية. ومن خلال هذا المنظور نجد أن الصورة السياسية الاجتماعية ـ سواء أكانت مثالية أو واقعية / وضعية أو معيارية ـ لا بد أن تتداخل على أساس قاعدة قيمية محددة من خلال معرفة سماوية نابعة من إرادة الله سبحانه وتعالى.

وتفرض القاعدة المعرفية / القيمية للشرعية السياسية فى الإسلام نظامًا قانونيًا شاملاً وهو نظام أنزله الله ليطبق فى إطار «وحدة الحياة». وتلك سمة أخرى مميزة للشرعية الإسلامية، حيث تجمع كل المدارس والطوائف الإسلامية تقريبًا على نبذ فكرة تقسيم الحياة والفصل بين الروحى والمادى، وتلك بدورها وحدة بنائية أخرى مشتركة بين كل النظريات السياسية الإسلامية، وهى نابعة من التقييمات الأنطولوچية لهذه المدارس والمذاهب[٢٢].

ويعتمد القانون الإسلامى الشامل على «معايير أبدية» و«ثابتة»، وهذا القانون الشامل هو بمثابة السلطة المرجعية العليا فى الشرعية الإسلامية، حيث يمكن اختبار شرعية السلطة السياسية من خلال موقفها من تطبيق هذا القانون. وقد ذهب الماوردى إلى القول بأن الدافع الحقيقى للزعامة السياسية (الإمامة) هو اتّباع «الطريق المستقيم». أما «الغزالى» فقد أكد على شرطين لشرعية السلطة السياسية وهما: العدل والقانون، فى حين ربط «ابن رشد» نظريته السياسية بفكرة سمو الشريعة باعتبارها قانون الدولة الإسلامية الذى يهدف إلى سعادة كل المواطنين. وقال «ابن رشد»: إن كمال الشريعة وتفوقها على القوانين الوضعية مستمد من طبيعتها السماوية، الأمر الذى يبين كيف أن فكرته عن الشرعية السياسية تنطوى على بعد معرفى محدد وجوديًا. وقد نهج «ابن تيمية» نهج هؤلاء الفقهاء فى تعريفه لمصطلح «الولاية» حيث حدد وظيفة «الولاية» فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليسود العدل والخير بين الناس.

ولا تقتصر طاعة المحكومين للسلطة الشرعية فى «المعروف» الذى يحدده القانون الإسلامى على مجرد الولاء لهذه السلطة لأنها شرعية، بل إن تلك الطاعة تُعدّ امتدادًا

لطاعة الله سبحانه وتعالى كما جاء فى كتابة الكريم ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩]. وبذلك تتصل شرعية السلطة السياسية بطاعة تلك السلطة لشرع الله. ولكن لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وهذه هى قاعدة المعارضة الشرعية فى النظريات السياسية الإسلامية. وتظهر خصائص الشرعية السياسية فى الإسلام بجلاء فى واجبات الإمام أو الخليفة كما قررها علماء وفلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى والغزالى والماوردى.

وتتمثل الشروط الأساسية الإجرائية أو المؤسسة للشرعية الإسلامية فى «البيعة العامة» و«الشورى». فالبيعة العامة اتفاق ثنائى يتعهد الحاكم السياسى بموجبه أن يؤدى واجباته التى يحددها القانون (الشرع) الذى يضبطه الحق على الطريق المستقيم ويتعهد الناس بمقتضاها أن يطيعوه فى المعروف. وفى حقيقة الأمر، فإن الحاكم والناس يرتبطون معا لتكوين دولة واقعية مثالية يستطيع فيها المواطنون أن يؤدوا مسئولياتهم التى كلفهم الله بها. وعندما نربط فكرة «وحدة الحياة» بالأفكار الإسلامية عن الآخرة فيجب أن نؤكد على أمر آخر هو أن الحكام فى المجتمع السياسى الإسلامى مسئولون عن سعادة الناس فى الدنيا، بل إنهم مسئولون أيضا عن سعادتهم فى الآخرة، من خلال تهيئة الجو الاجتماعى المناسب لأداء «الأمانة» التى حمَّلهم الله إياها، وهذا يختلف كثيرا عن الفلسفة الغربية النفعية، أو الفردية المعتمدة على عقائد أخروية مختلفة تمام الاختلاف.

أما مبدأ الشورى فهو شرط إجرائى أساسى لشرعية السلطة السياسية؛ لأنه أمر قرآنى من الله، ومن ثم فهو ليس مجرد ضمان لمشاركة الناس فى السياسة، بل يمكن النظر إليه كأداة تمنع الطغيان فى الحياة السياسية / الاجتماعية. ولهذه الشروط الإجرائية أيضًا أسس معرفية / قيمية تتصل مباشرة بالتسامى الوجودى، ومن ثم فإنها تختلف فلسفيًا ومنهجيًا عن مثيلاتها فى المؤسسات السياسية الغربية. وهكذا فعندما ننظر إلى التباين بين المؤسسات الغربية التى تفرضها الصفوة السياسية المستغربة على المجتمعات الإسلامية، والصور السياسية للمجتمعات الإسلامية، والصور السياسية للجماهير الإسلامية، نجد أن هذا التباين لا يمكن إزالته أو فهمه بدون تفهم دقيق للأسس المعرفية / القيمية لهذه التصورات السياسية التى قامت بفضل استنادها إلى التسامى الوجودى.

٢ـ التعددية السياسية ونظريات القوة

لعل من الأسئلة الجوهرية المتعلقة بتحديث بنية المجتمعات الإسلامية هو: ما مدى قدرة هذه المجتمعات على استيعاب التعددية الوظيفية الاقتصادية / الاجتماعية؟ وهذا الأمر ليس مجرد توطيد دعائم المؤسسة التعددية، ولكنه مسألة ثقافة سياسية أيا، **فمن المستحيل إقامة مؤسسات وترسيخها فى مجتمع ما على المدى البعيد إلا إذا كانت هذه المؤسسات مدعمة من جانب الثقافة السياسية الاجتماعية.**

ومن هذا المنظور يُعَدّ موضوع نظريات القوة والتعددية موضوعًا مهمًا بالنسبة لتساؤلاتنا النظرية عن الوحدة البنائية الإسلامية أو الغربية. فبالنظر إلى التباين بين التعددية الدينية / الثقافية الإسلامية القائمة على قوة سياسية ذات تبرير وجودى، والتعددية الوظيفية الاقتصادية/ الاجتماعية الغربية القائمة على تبرير القوة السياسية تبريرًا لاعلاقة للأنطولوچيا به نستطيع أن نكتشف خيوطًا مهمة تتعلق بإقحام هياكل وظيفية معينة وإرسائها فى المجتمع الإسلامى بعد تطبيق إستراتيچية التحديث السلطوية، بل وتتعلق بتفسير الممارسات التاريخية مثل «نظام الملة» والذى لم يكن ليقوم فى إطار التجارب الغربية المشابهة.

ويجب أن نقارن هذه التفسيرات المتقابلة للسلطة السياسية من خلال ربطها بالأبعاد القيمية / المعرفية والأبعاد الفلسفية لتوضيح مدى تأثيرها فى التصوارت والثقافات والنظريات والمؤسسات السياسية.

لقد كتب سپينوزا يقول: «إن نظام الأفكار هو نفس نظام الأشياء». والخلفية النظرية للتعددية لا تقل فى طولها عن طول تاريخ الفكر السياسى كتفسير لفكرة القوة بصفة خاصة، وهكذا يتصل جوهر الفكر التعددى بفهم فكرة القوة. ويوضح روبرت دال (١٩٥٧: ٢٠١ـ ٢٠٢)ـ وهو من أعلام الاتجاه التعددى ـ أن مفهوم القوة وما يعادلها فى كثير من اللغات ضارب فى القدم والشمول.

ففى اليونان القديمة ساد الاعتقاد بأن «القوى» هو من يفعل ما يشاء حينما يشاء. ويمكن أن نلخص فروض «أفلاطون» عن القوة فى القول بالوحدة التى لا تنفصل بين القوة والغرض الأخلاقى منها. وقد تم استخلاص الفكرة الأساسية بأن القوة تساوى الخير على أساس افتراض أن المكون الأول فى القوة هو المعرفة.

أما إسهام «أرسطو» فى مفهوم القوة فله أبعاد نظرية ومنهجية، إذ يعتمد إسهامه النظرى على حاجة قيمية تتعلق بالقوة المسخرة لغرض مثالى، مما دعم من الفكرة الأخلاقية عن القوة بتقييم بعدها الغائى. وقد عرف أرسطو القوة كمصدر للحركة أو التغير، أى أنها شىء مختلف عن الشىء المحرك أو أنها تكمن فى نفس الشىء ولكنها ذاتها شىء آخر. ويبين هذا التعريف أن تحليل أرسطو يتعلق بإمكانية القوة، ولكن أهم إسهام «لأرسطو» فى تفسير القوة يتعلق بالبعد المنهجى فى تحليل واقع القوة والذى يوحى بالحيادية خلال عملية التحليل والتجزئة الفعلية لها.

وعندما نقارن مفاهيم القوة فى التفكير اليونانى أو الرومانى القديم، نستطيع القول بأن الإغريق أخذوا بالفكرة العامة للقوة، فى حين أن الرومان قيموها كمفهوم سياسى بحت، فقد أخذوا بمفهوم متميز عن القوة السياسية من خلال التأكيد على حيادها تجاه النوع الغائى (المثالى) والأخلاقى من القوة، وقد أدى ذلك إلى فهم القوة فهما لا تتدخل فيه الأنطولوجيا إطلاقا. ولكى نبحث فى أصول هذا الفهم يجب أن ننظر إلى هيكل القانون الرومانى الذى فصل الحياة العامة عن الحياة الخاصة فصلاً حاسماً. ومن هذا الفصل نشأ قطاع مستقل من الحياة العامة أصبحت فيه القوة مقولة قانونية، ومقبولة حيث تشير إلى الحقوق والواجبات، ثم بدأ استخدام القوة كمفهوم سياسى مستقل بعد هذا الاستخدام القانونى الرومانى الذى حوَّل الفكرة اليونانية عن «القوة الأخلاقية» إلى الفكرة الرومانية عن «القوة السياسية». أما الفكرة الحديثة عن القوة السياسية فيمكن اعتبارها إحياء مفصلاً للفهم الرومانى عن القوة السياسية بعد فترة العصور الوسطى التى اقترب فيها فهم القوة السياسية من المفهوم اليونانى أكثر من الرومانى بسبب قبول استخدام البعد الأخلاقى للمفهوم، على الرغم من أن المنظرين فى العصور الوسطى أخذوا بالمفهوم الرومانى عن القوة السياسية كما تحدده مصادرها، وأخذوا بالمفهوم اليونانى عن القوة كما تحدده غايتها.

وقد أتاح تغير التفسير المسيحى للقوة فى العصور الوسطى تبرير هيكل القوة الذى ظهر فى عصور الإقطاع، حيث ساد الاعتقاد فى سلطة الباباوات جنبا إلى جنب مع الصفة الدينية للملكية، مما أكد على كثرة السلطة المعتمدة على الحق الإلهى، وكانت هذه الكثرة بمثابة نوع مقبول من التعددية القانونية لدى بعض علماء السياسة، حيث إن

فكرة الحق الإلهى تبرر وجود هيكل السلطة فى تلك التعددية القانونية النابعة من التفريق بين الجانب الاجتماعى/ الاقتصادى والجانب الاجتماعى / السياسى فى نظام الإقطاع، وذلك على الرغم من الفكرة السطحية التى تفيد بأن القوة تتركز نظريا فى سلطة الرب. وترتبط عقيدة تجزئة القوة بمضمون القوة فى يد الحاكم، **أولا**: لأن هذه العقيدة تنطوى على قوة دينية؛ ولأنها ـ كما زُعم ـ تأتى بنعمة الرب، **وثانيًا**: لأنها تنطوى على قوة إقطاعية مستمدة من العقد الاجتماعى. فعلى العكس من فهم الإسلام للقوة، استهدفت النظرية المسيحية دعم صور القوة المختلفة الكثيرة الموجودة جنبا إلى جنب، سواء على مستوى المؤسسات الاجتماعية والسياسية أو على المستوى النظرى من خلال تحقيق التوازن بين هذه الصور، بدلا من إعادة تنظيمها فى بناء متدرج من خلال تبرير وجودى، ولهذا أمكن للفهم الرومانى للقوة السياسية ـ البعيد تماما عن علم الوجود ـ أن يظهر ويؤثر فى التفسير اللاهوتى المسيحى، فظهر بسهولة كملمح جوهرى فى النظريات السياسية الغربية عندما بدأت القوة الاجتماعية / السياسية والاجتماعية/ الاقتصادية الحقيقية فى زعزعة السلطة الباباوية كرمز لهيكل القوة فى العصور الوسطى.

وتتمثل الدلائل المبكرة لهذه العملية فى محاولات جون (باريس) وفيليب العادل ومارسيليو (بادوا) وويليام (أوكام) لتوطيد السلطة الملكية ضد السلطة الباباوية، وقد أدى الصراع بين هاتين السلطتين المستأثرتين بمصدر القوة إلى القضاء على التآلف الذى أوجده مفهوم القوة فى العصور الوسطى، برفض الأفكار السالفة عن تمتع الكنيسة بسلطة سياسية أيضًا أو عن المصادر السماوية لإقامة القوة السياسية فى الدولة. وفى الحقيقة أن هذا الصراع أنهى أثر الفروض الغائية فى مفهوم القوة السياسية بحيث يمكن اعتباره إعادة اكتشاف للتعريف الرومانى للقوة البعيد تماما عن علم الوجود، والذى يتخذ موقفا محايداً من الأخلاق.

ويعد دور مكيافيللى أبرز دور فى إعادة اكتشاف تلك المفاهيم؛ لأنه بلور مفهوم القوة السياسية كعملية مستقلة بذاتها ليس لها أى علاقة إطلاقا بأى شرعية أو تبرير غير سياسى، ولكنها تتصل بأصل فكرة القوة والغرض منها فقط. وأصبح الاتجاه المكيافيللى هو السائد فى الحقبة الحديثة بالنسبة لمفهوم القوة السياسية، وأصبح أساسًا

للتبريرات القائمة على مبدأ الوحدة أو التعدد لتبرير الدولة العلمانية، على الرغم من أن بعض الاتجاهات الأخرى حاولت الجمع بين القيم والقوة مثل «سپينوزا» الذى ربط الوجود كله بالرب أو روسو الذى ربط بين معنى القوة السياسية والدلالات الأخلاقية.

وأصبح هذا الاتجاه المكيافيللى لتفسير القوة السياسية - اعتماداً على التمييز بين هذه المستويات - قاعدة منهجية مشتركة بين التناولات التى تؤمن بالوحدة أو التعدد فى النظريات السياسية الجديدة[٢٣]. بل يمكن اعتبار هذين التفسيرين المتناقضين للقوة من أسس التبرير والجدل النظرى فى الدول والهياكل الاجتماعية / السياسية سواء كانت تميل إلى الوحدة أو التعدد. ولكن التناقض يكمن على المستوى المؤسسى لا على المستوى المنهجى أو الفلسفى، ويمكن أن نعتبر هاتين النظريتين المتناقضتين على المستوى المؤسسى جانبين مختلفين لنفس التراث المنهجى / الفلسفى الذى نشأ بعد إعادة اكتشاف المنهج الأرسطى والمفهوم الرومانى للقوة السياسية الذى لا صلة له بالوجود، فقد أدى المنهج الأرسطى بنظريات القوة الحديثة إلى التركيز على تحليل القوة بدلا من التفكير فى جوهرها ورسالتها، ولقى هذا المنهج تدعيما فى النتائج النظرية التى ترتبت على فصل علم السياسة عن علم الوجود ومجال القيم.

وقد خضعت هذه السمات النظرية والمنهجية للتنظيم والتنسيق بفضل الاتجاه العلمى الحديث فى علم السياسة من خلال وجهة نظر منهجية، ويمثل تفسير فيبر للقوة تفسيراً مستنداً إلى فكرة العلاقات إسهاما جوهريًا فى هذا الاتجاه الجديد لنظرية القوة السياسية[٢٤]، كما أن تعريفات ميلز ودال تتبع نفس اتجاه فيبر على الرغم من أنهما ينتميان لاتجاهات عكسية بالنسبة لتفسير الصفوة السياسية. وتتعارض هذه التفسيرات القائمة على فكرة «العلاقات» مع التفسيرات القائمة على فكرة «التملك» والتى امتدت من هوبز حتى الوقت الحاضر على يد لاسويل وكابلان، ولكن هذا التناقض لا يلغى الوحدة البنيوية للمستوى النظرى الذى يفترض أن القوة السياسية لا علاقة لها إطلاقا بالوجود، ولا يلغى الوحدة المنهجية التى تفترض وجود إطار تحليلى استقرائى/ وضعى، فالأبعاد المشتركة بين هذه التفسيرات هى أبعاد اجتماعية ومؤسسية وليست أبعاداً فلسفية[٢٥]. ومن ثم فإن هذا التناول المنهجى يؤدى إلى تقييمات فنية (تقنية) لحل مشكلة القياسات بدلا من التفسيرات الفلسفية والنظرية العميقة[٢٦].

وبفضل المثال «الرواقى» للنظام الكونى فى ظل حكومة واحدة انتقل علم السياسة اليونانى الذى يقوم على «وحدة هيكل المؤسسة» إلى البناء الرومانى للدولة الإمبراطورية القائم على فكرة المدينة / الدولة، ولكن التعددية الفلسفية ظلت قوية كدليل على الاستمرارية الاجتماعية ـ الثقافية.

وقد جاءت العصور الوسطى ختامًا لهذه الوحدة المؤسسية حيث بدأت النظريات الغربية فى التفكك والتحول إلى نظام تعددى كامل، وبخاصة فيما يتعلق بالبناء القانونى، وذلك بسبب تأثير القوانين الخاصة المتعددة التى أدت إلى تقسيم القانون تقسيما ثلاثيا: مدنى ودينى وتجارى. ثم تعرض القانون المدنى للتفكك بسبب اللامركزية الجغرافية، فقد انفصلت المجالات الدينية والاقتصادية والسياسية بعضها عن بعض، وأصبح لكل منها نظام مستقل من القوانين وأساليب الحكم ليصبح منظمة مستقلة بذاتها داخليا. ويرجع السبب فى ذلك إلى البنية الإقطاعية للنظام السياسى ذى التدرج الضخم من الملوك واللوردات الذين كانوا شبه مستقلين بسلطاتهم، إلى قيام الكنيسة المسيحية كمؤسسة قيمية جديدة ذات طبيعة اجتماعية / ثقافية واجتماعية / سياسية، بالإضافة إلى نواة الطبقة الجديدة الاجتماعية: الاقتصادية التى أحست بضرورة وجود تنظيم لها بعد النمو التدريجى للصناعات الحرفية والتجارة البحرية.

وبالإضافة إلى هذه البذور التى أدت إلى التعددية المؤسسية، بدأ تنظير الأسس الفلسفية والوجودية للتعددية السياسية فى شكل نظرية «السيفين» التى أضفت الشرعية والتبرير على البنية التعددية القائمة على أساس قيمى وفلسفى معدل بعد تحول المسيحية فى فترتها الثورية الأولى إلى كنيسة راسخة كمؤسسة وعنصر جديد فى الحياة السياسية. وكان مفهوم القديس بولس للقوة هو «لا قوة إلا قوة الرب» وأن «القوى الموجودة هى بمشيئة الرب»، أما فهم القديس «أوغسطين» للقوة فيتمثل فى أن «الرب هو خالق كل قوة». وقد تم تفسير هذه الأفكار كتبرير وجودى لهيكل القوة القائم، بعكس الوحدة الوجودية / السياسية فى الإسلام. ومن هنا جاءت آراء الشخصيات البارزة أمثال مارسيلو (بادوا)، وفيليب العادل أفكارا دينية أساسًا، فيما يتعلق بفكرة السلطة المطلقة للمنظمات العلمانية، فكان تفسير هيكل القوة يستند إلى نفس القاعدة القيمية الفلسفية التى استند إليها فى العصور الوسطى، على الرغم من تغيره بعد التطورات الاجتماعية والاقتصادية.

وهكذا استمر الكيان التعددى فى العصور الوسطى فى تقوية مركزه داخل الحياة الاجتماعية الغربية حتى عصر الثورة الصناعية، رغم أن الدول ذات السيادة المطلقة التى بدأت فى التكون فى القرن الرابع عشر قامت على أساس هيكل يبدو للوهلة الأولى أنه قائم على الوحدة، ولكنه يستند إلى تبرير فلسفى تعددى وإلى تعددية اقتصادية / اجتماعية واهية[٢٧]. ويُعَدُّ هذا فى حقيقة الأمر امتداداً للتعددية السياسية / الوجودية فى الفكر السياسى الغربى، بعكس الفهم السياسى الإسلامى الذى يتبدى تفسيره لكل الموضوعات السياسية والاجتماعية اعتماداً على الوحدة الوجودية ـ السياسية.

ومع ظهور طبقة اقتصادية «جديدة» فى أوروبا الغربية نشأ الاتجاه إلى تخصيص مؤسسات البنية السياسية داخليا؛ لأن الطبقة الجديدة أحدثت تحولاً من نظام «الطوائف الحرفية» التى كانت موجودة فى العصور الوسطى إلى منظمات العمل الصناعى الحديثة. وهكذا بدأت التعددية تسرى بوصفها نتيجة طبيعية لتزايد المنظمات والروابط الاقتصادية، وبدأت عوامل بنيوية جديدة تأخذ مكانها فى الحياة الاجتماعية كآليات مركزية تنادى بالحرية فى مقابل التسلط الذى لا ينفصل عن سوء استخدام القوة. وأصبحت التعددية السياسية ـ بمعنى تقسيم القوة ـ الشرط الأول للحرية[٢٨].

ويرتبط الاتجاه نحو تخصيص المؤسسات السياسية والروابط الاقتصادية والاجتماعية فى النظام السياسى فى المجتمعات الغربية ارتباطًا مباشرًا بتوزيع القوة الاجتماعية / الاقتصادية فى أيدى عدد من جماعات المصالح الوظيفية، وعدد من الطبقات التى تبلورت بعد الثورة الصناعية. فبالمقارنة بعصور ما قبل الصناعة يبدو البناء الاجتماعى للمجتمعات الصناعية بالغ التقسيم والتباين، مما أدى إلى مفهوم المجتمع التعددى الذى يتألف من قطاعات كثيرة منعزلة على مستوى المؤسسات، والتى ظهرت مع توزيع القوة الاجتماعية / الاقتصادية لتحقيق القوة المادية، وبدأت الطبقات وجماعات المصالح تسهم فى تحديد الأدوار والهويات الاجتماعية للأفراد.

ويتركز النقاش الحالى على هذا التفسير التقنى أو الفنى، ولكنه يفتقر إلى خلفية فلسفية أو أصل فلسفى للاتجاه التعددى. ولكن الاستمرارية الفلسفية الثقافية الكامنة فى التعددية والفكر السياسى الغربى لا يمكن تفسيرها فى سياق الفرض القائل بأن

التعددية هى نتاج المجتمع الصناعى أو الاتجاه التقليدى الكلاسيكى، الذى يرى التعددية على أنها استجابة أو انتقاد لفكرة الدولة السيادية القائمة على مذهب الوحدة التجريدية. وعلى الرغم من أن التفسيرات التاريخية للتعددية ترد جذورها فى مجالات متعددة، فلسفة چيمس، أو إلى العصور الوسطى ودراسات أوتوفون چيركه عن فكرة القانون، أو إلى الخطاب البابوى لليو الثامن. أو إلى كثير من الحركات الكنسية فى القرن التاسع عشر، أو إلى الحركة النقابية / السياسية، فإننا إذا قبلنا بأن الافتراض الأساسى للفكر التعددى هو«مركز متعدد القوة»أو«توزيع القوة والمشاركة فيها»، فيجب أن نبحث فى الخلفية السياسية للتعددية المتصلة بتبرير القوة السياسية لكى نصل إلى تحليل كامل للوحدة البنائية النظرية والمنهجية فى التراث السياسى / الفلسفى الغربى.

ومن الناحية الكوزمولوچية (الكونية) والوجودية، يمكن أن نرى العلاقات المهمة بين التعددية الفلسفية ونظرة ديانات التعدد، أو ديانات الحلول إلى العالم. فقد درج أكثر المفكرين على قبول التعددية كشكل معاصر ومحدد من أشكال التعددية الدينية بسبب الافتراض التعددى القائل بأن«الواقع الحقيقى هو واقع التعدد، أو الكثير أو التنوع». ومن هذا المنطلق نرى أهمية اتجاه چيمس الذى يجمع بين الفهم المتمركز للتعددية الفلسفية والمفهوم التعددى للرب والكون على أساس نقد شامل للكونية الدينية. والفهم الوجودى بأن الرب ومخلوقاته أنواع مختلفة ومتباينة تماما. ففى تحليل چيمس يرى أن نتيجة الوجودية الدينية هى قبول الإنسان كمجرد كائن خارج عن الرب بدلا من أن يكون شريكا حميما له، ومن ثم فقد بنى بدائل تعددية للكوزمولوچيا والأنطولوچيا ونظرية المعرفة على أساس مفهوم بديل للرب بحيث تصبح هذه البدائل مزيجًا متجانسًا ومهمًا، يجمع بين التعددية الدينية والحلول الدينى كما لو كانا فلسفتين متطابقتين[٢٩]. وقد نشأ هذا المزج منذ قديم الزمن كمرحلة انتقالية من فكرة تعدد المطلق (التعددية الدينية) أو اللامطلق (بسبب التسليم بوجود أكثر من مطلق فى نفس الوقت) إلى فكرة التوحد بالمطلق (الحلول)[٣٠]. ومن ثم يبدو الكون التعددى كما يصوره چيمس كأنه «اجتماع للعوالم النفسية الكبرى حيث تتمازج كل النفوس البشرية» (شوان-١٩٢٧م : ٢٠١).

أما الامتدادات القيمية والمنهجية لهذه التعددية الوجودية، فهى البراجماتية والتجريبية الجذرية. فالبراجماتية تفترض أن فكرة ما تكون صحيحة إذا كانت هناك فائدة تترتب عليها. وهذا المذهب يؤثر كثيرًا فى ممثلى التعددية السياسية. أما التجريبية فتصبح أداة منهجية لاكتشاف وتسويغ هيكل القوة القائم فى «العالم الحقيقى». وكل هذه الخصائص الأساسية الوجودية والقيمية والمنهجية للمذهب التعددى السياسى الفلسفى - مثل التعددية السياسية أو البراجماتية أو التجريبية الراديكالية - يمكن اعتبارها امتدادات حديثة للتعددية الدينية القديمة أو الأبيقورية، أو الاستقراء الأرسطى فى إطار استمرارية التراث الغربى.

وباختصار، يمكن القول بأن الخلفية الفلسفية فى التعددية السياسية الحديثة يجب أن تحلل فى سياق التعددية الدينية و«الحلول» الوجودى، والبراجماتية القيمية والنفعية والتجريبية الجذرية المنهجية. فغياب فكرة التسامى الوجودى فى صورة «الوجود الحى المطلق» فى الأنطولوچيا التعددية أو الحلولية يؤدى إلى تفسير قوى الرب - أو الأرباب - وقوة المخلوقات الأخرى الموجودة على نفس المستوى الوجودى. ففى الأساطير الإغريقية القديمة نجد تشابها بين الآلهة وطريقة الحياة الأرستقراطية، وهذا التشابه يرتبط نظريًا وفكريًا بنظرة اليونان إلى العالم التى تعتمد على التقارب والتخصيص الكوزمولوچى - الأنطولوچى. ويمثل هذا الاتجاه طريقًا لتبرير بنية القوة القائمة بدون الرجوع إلى التسامى الوجودى فى إطار متدرج يوصلنا إلى تبرير للقوة السياسية لا تتخلله أى سمات وجودية. كما أن تخصيص الألوهية نتيجة للوجودية التعددية فى مجال الفلسفة يؤدى إلى تبرير القوة التعددية على المستوى الاجتماعى من خلال عملية النظر إلى العالم، على حين تصبح صورة الرب القريب فى ديانات الحلول أساسًا لتبرير هياكل القوة القائمة من خلال فهم الغائية الطبيعية التى تتحكم فيها «يد خفية». وفهم القوة المنفصل تماما عن الوجودية فى التعددية الاجتماعية - الاقتصادية الغربية يقطع جسور الصلة بين الوجودية وعلم السياسة بسبب هذه العناصر المتضمنة من اتجاهات الحلول والتعدد الدينى، كما يبنى هذه الصلة من خلال منهج تجريبى جذرى شامل.

وعلى العكس من التجربة الغربية يتمتع التراث الإسلامى بتفسير وتسويغ دينى للقوة السياسية يتمركز حول الله، ويمثل فى الوقت نفسه الخلفية النظرية للتعددية

الدينية / الثقافية ووحدة المؤسسة فى التاريخ الإسلامى. فالإيمان بالتسامى الوجودى المبنى على مفهوم «الله» - كحضور حى - يعنى أن القوة السياسية تقوم على تبرير وجودى، سواء فى النظرية أو التطبيق السياسى الإسلامى. وهذا يمثل وحدة بنيوية أخرى فى الثقافة السياسية الإسلامية، والتصورات السياسية الإسلامية، والتى تفترض وجود صلة وثيقة بين التسامى الوجودى والقوة السياسية. ونظرًا لأن جماع القوة والسلطة يرجع إلى الله وحده، فقد نشأت نتيجة سياسية مهمة، وهى أن القوة السياسية يمكن تسويغها من خلال التفسير الوجودى للقوة فحسب. ويشكل فهم القوة - على هذا النحو - إطارًا كليا فى التفكير السياسى - الفلسفى إلى جانب فكرة «مسئولية الإنسان» و«وحدة الحياة».

ويرجع أصل الصلة الوثيقة بين التسامى الوجودى والقوة السياسية إلى القرآن والحديث كمصدرين للعقائد والفقه، يتسمان بتكامل البناء النظرى والقضائى، ولذلك أصبحت دعوة القرآن إلى طاعة الله والرسول و«أولى الأمر منكم»[٣١] أساسا للربط بين علم الوجود والسياسة، بل وبين التبرير الوجودى للقوة السياسية فى كتابات كل المنظرين السياسيين المسلمين[٣٢].

ولا توجد أى محاولة - على الإطلاق تقريبا - فى التراث السياسى الإسلامى لتبرير القوة السياسية بدون الرجوع إلى البعد الوجودى، ويمثل التوازى بين التناول الوجودى والتناول السياسى فى الإسلام - فيما يتعلق بموضوع القوة السياسية الفارق الجوهرى بالمقارنة بالتراث الغربى الفلسفى / السياسى، إذ يعنى هذا التوازى أن هناك هوية سياسية محددة يكتسبها الأفراد، كما يعنى أن مهمة الدولة هى إرساء دعائم المؤسسة السياسية ووضع حدودها. ففى الحديث الذى يقول: «اسمعوا وأطيعوا ولو وُلِّىَ عليكم عبد حبشى» نجد مبدأ أن العربى الشريف فى ظروف معينة يجب أن يطيع العبد الحبشى، وهذا المبدأ يجب اعتباره فكرًا سياسيًا ثوريًا مرتبطًا بالهوية السياسية / الاجتماعية فى عصر الإقطاع فى أوروبا الغربية، حيث كانت الهويات أو الانتماءات الاجتماعية / السياسية لا تتحدد إلا من خلال فروق اجتماعية / اقتصادية شبه طبقية. ويمكن فهم هذه الحقيقة بالنظر إلى اعتماد الهوية السياسية / الاجتماعية على الهوية الوجودية فى مواجهة التسامى الوجودى. وقد جاءت هذه السمة المميزة للمساواة

الاقتصادية / الاجتماعية، والسياسية / الاجتماعية فى الإسلام كنتيجة قيمية للبعد الوجودى الذى يدعو إلى اعتبار كل البشر متساوين على المستوى الوجودى، وأنه ليس لإنسان أى فضل إلا بالتقوى.

وتوحى فكرة رجوع القوة والسلطة بأكملها إلى الله بأن القوة فى صورها المادية الاقتصادية أو وضعيتها السياسية على الأرض مؤقتة ونسبية. وهكذا فإن ممارسة القوة لا تتم إلا بعد تبريرها بالرجوع إلى قوة الله المطلقة. ويمثل مفهوم «الولاية» الذى استعمله ابن تيمية مصطلحًا بالغ الأهمية لبيان هذا التناول للقوة السياسية، فيقول: [إن كل ممارسات السلطة (الولاية) تحقيقا للقوة هى تجليات للتقوى يتقرب بها الإنسان - خليفة الله - إلى الله ويصبح بموجبها كل من يتقلدها نائبا عن الله] هذه الصيغة يمكن اعتبارها مثالاً جيدًا للتوازى بين التدرج الوجودى والتدرج السياسى[٣٣].

وهناك نتيجتان مهمتان للتبرير الوجودى للقوة السياسية، تتصل الأولى بأصل القوة، والثانية بممارستها، حيث تمثل قضية أصل القوة موضوعا فى العقائد. أما قضية ممارسة القوة فهى موضوع فقهى يتصل بإرساء دعائم القوة السياسية، ونظًا للترابط بين العقائد والفقه فى إطار كلى فإن القوة السياسية بتبريرها الوجودى تصبح ركيزة الثقافات والنظريات السياسية الإسلامية. ومن التاريخ المتعلق بأصل القوة التى ترجع لسلطة الله تتحدد مهمة الدولة بأنها إرساء دعائم السلطة السياسية، وبذلك يمكن القول - باستخدام «الأنماط المثالية» من النظريات الحديثة عن الدولة - بأن الدولة الإسلامية كمؤبسسة للسلطة السياسية تعد أداة أنطولوچية تتسم بتسامى بنيتها المؤسسية، فهى أداة أنطولوچية؛ لأنها أداة للحكم تهيئ الجو السياسى / الاجتماعى الذى يمكن فيه إقامة الصلة الوجودية فى أفضل صورها بين الله المهيمن المطلق ومخلوقاته[٣٤]. وهكذا، وعلى عكس الشمولية الغربية التى تتركز فى الدولة، لا تكتسب الدولة فى النظريات السياسية الإسلامية معناها كمؤسسة سياسية بحتة، وإنما يمكن تبرير وجودها من خلال فعاليتها لتحقيق العلاقة الوجودية.

وقد أدت هذه الفعالية الأدائية النظرية إلى إقامة دعائم المؤسسة المتسامية فى التاريخ السياسى الإسلامى، وذلك بفضل ممارسة القوة السياسية فى ضوء التبرير الوجودى لتحقيق مهمة عبَّر عنها «ابن تيمية» بقوله: [إنها تأييد سلطة الله لتهيئة الظروف أمام

الناس لطاعته) وقد تم تفسير تسامى المؤسسة الناتج عن توجيه السلطة السياسية لتحقيق المهمة تبريرًا نظريًا يستند إلى علاقة متبادلة بين الغائية الكونية والنظام السياسى، وخير أمثلة هذه العلاقة ما نجده عند «فخر الدين الرازى» و«الفارابى» فى تفسيراتهما العضوية للنظام السياسى من خلال تشبيهات بيولوجية تقارن بين الهيكل الحكومى والجسم البشرى[٣٥].

وهناك ثلاث نتائج مهمة لهذا البناء السياسى ـ الاجتماعى الدقيق كامتداد للغائية الكونية. وهذه النتائج تنعكس على النظرية والتطبيق فى التاريخ السياسى الإسلامى:

١ـ فهم التقييم الدائرى للاستقرار والنظام الاجتماعى القائم على العدل بالمقارنة بالتجارب التعددية الحركية الفاعلة فى التغيير الغربى.

٢ـ صور المساواة والتكافل فى البنية الاجتماعية (التعاون) بالمقارنة بالتقسيم الطبقى الاجتماعى / الاقتصادى الذى ينشأ عن إساءة استغلال القوة على أيدى بعض الجماعات الاجتماعية ـ الاقتصادية.

٣ـ تركيز القوة من خلال مركزية المؤسسة والأجهزة الحكومية للحفاظ على النظام السياسى بالمقارنة بتعدد المؤسسات الاجتماعية / الاقتصادية المستقلة القائمة على التقسيم الاجتماعى ـ الاقتصادى للقوة المادية.

وتساعدنا النتيجة الأولى على فهم الوعى السياسى للعقل المسلم الذى يتقبل النشاط السياسى كمهمة محددة لإقامة العدل فى العالم بأجمعه، ولذلك لا نجد فى العقلية الإسلامية أى أساس قيمى لفكرة التطور الخطى الأوحد من خلال توسيع القوة المادية، وهى الموجودة فى الوعى السياسى الغربى/ الذى نما بصفة خاصة فى عصر التنوير. ويتضح هذا الفرق الجوهرى فى التفسير الدائرى للاستقرار الاجتماعى الذى يركز على العدالة عند «فخر الدين الرازى» و«ابن خلدون» و«تورسون بك»[٣٦].

ومن هنا لا يمكن فى هذا الإطار تبرير أى تهديد للعدالة ـ وهى القيمة الأساسية للمثالية السياسية ـ بتدمير النظام والاستقرار الاجتماعى/ السياسى حتى لو كان هذا التهديد يمكن أن يؤدى إلى تطور مادى ضخم. ومما عضد من هذا الفهم للارتقاء الدائرى للاستقرار الاجتماعى، فلسفة التعاون التى تؤمن بالمساواة والتكامل وتربط

بين كل المسلمين عبر التاريخ حتى يوم الحساب بفضل مفهوم الأُخوَّة كما حدده القرآن. وقد نشأت هذه النظرة التكافلية من فكرة التكافل الميتافيزيقى / الأنطولوجى الذى يمثل واقع التكافل الاجتماعى / السياسى والتكافل الاجتماعى / الاقتصادى من خلال تكافل أخلاقى يتحدد بنظرة شاملة للعالم وقانون جامع يجعل الزكاة - على سبيل المثال - حقا لفقراء المسلمين على أغنيائهم. وتمثل «الحسبة» ضمير المجتمع، فهى فرض كفاية على أفراد المسلمين وفرض عين على المحتسب، ولذلك فهى بمثابة البعد الاجتماعى / النفسى لهذا الاستقرار المنشود، القائم على وحدة المجتمع، والمساواة بين أفراده، ولذلك أدانت الثقافة والنظريات السياسية الإسلامية بشدة إساءة استغلال القوة والثروة على يد البعض، مثلما حدث نتيجة للتقسيم الطبقى الاجتماعى / الاقتصادى وظهور البورجوازية فى المجتمعات الغربية، وذلك على أساس أن القرآن أدان فرعون كرمز لإساءة استغلال القوة السياسية، وقارون كرمز لإساءة استغلال القوة الاقتصادية.

٤ - المركزية والتعددية فى النظام السياسى

وتتمثل المعضلة الجوهرية فى التاريخ والثقافة السياسية الإسلامية فى ضرورة تركيز القوة من خلال «المركزية المؤسسة» للمنظمات الحكومية لتحقيق مهمة الدولة المنشودة، ولإقامة نظام سياسى يمنع إساءة استغلال القوة. وقد حاول الساسة والمنظرون السياسيون المسلمون التوفيق بين هذه الأهداف المتناقضة من خلال قاعدة قيمية قوية، وحماية سيادة القانون، واستقلال السلطات القضائية.

وتهدف المتطلبات القيمية التى حددها «الغزالى» للنظام السياسى إلى منع إساءة استغلال القوة شأنه فى ذلك شأن «ابن تيمية» الذى ذهب إلى القول بأن «الولاية» تعنى القوة التى تجعل الجميع يحترمون القانون. أما «الجاحظ» فرأى أن واجب الطاعة يسقط إذا تجاهل الحاكم واجباته وأساء استغلال قوته، لأنه إنسان عادى معرض للخطأ والزلل، ويمكن اعتبار هذا الرأى قاعدة نظرية للمعارضة المشروعة فى مواجهة اتجاهات الطغيان عند ممارسة القوة السياسية. وعلى الرغم من أن «الغزالى» و«ابن جماعة» أجازا فكرة أن الخلافة تتضمن القوة الجبرية، فقد ذهبا إلى القول بأن مثل هذا الاستخدام للقوة يجب أن يكون مشروعا طبقا لنظام قانونى وخطة قضائية. ويوافق كل علماء المسلمين تقريبًا على ضرورة استقلال السلطة القضائية للحيلولة دون إساءة

استغلال القوة السياسية، على الرغم من أنهم يقولون : إن القضاة بعد تعيينهم يجب اعتبارهم نواب الأمة وليسوا نواب الإمام، ومن ثم فليس للإمام أن يعزلهم بدون سبب وجيه، لأن الامام نفسه ليست له حصانة ضد أحكام القضاء وإجراءاته.

وقد تطورت التعددية الثقافية - الدينية فى التاريخ الإسلامى السياسى - الاجتماعى جنبا إلى جنب مع وحدة المؤسسة. وبرغم أن هذا يبدو تناقضا ظاهراً فإنه من الممكن تفسيرة بالرجوع إلى أصول هذه النظرة؛ لأن العوامل التاريخية والبنية الأساسية المادية لا تكفى وحدها لتفسير ذلك التطور تفسيراً كاملاً نظرا لعدم وجود نظير له فى مجتمعات أخرى لها نفس البنية الأساسية. ويكشف الواقع التاريخى عن استمرار وتعايش كثير من الثقافات المختلفة والمجتمعات الدينية على مدى قرون تحت حكم الدولة الإسلامية، على حين نجد أن المجتمعات المتسامحة فى التاريخ السياسى الغربى نتاج للفترة الحديثة فقط، الأمر الذى يوضح أن العلاقة بين هذين البناءين السياسيين البديلين ليست علاقة مراحل مختلفة، ولكنها علاقة نابعة من ثقافات سياسية وتصورات سياسية مختلفة تمثل امتداداً لرؤيتين بديلتين للعالم.

ولقد أدت «طبيعة الدولة» ووظيفتها الدعوية فى الإسلام من ناحية، ومسئوليتها فى وضع فلسفة تؤمن بالمساواة من ناحية أخرى إلى ثنائية / اجتماعية / سياسية تقوم على التمييز بين الراعى والرعية (حاكم ومحكومين) فى التاريخ السياسى الإسلامى. فالمجموعة الأولى «الراعى» أو «وجوه الناس» (الأمراء والعلماء والرؤساء عند «ابن جماعة») مسئولون عن توجيه مهمة الدولة المنشودة والسيطرة عليها. ونظراً لضرورة وجود قوة عسكرية وسياسية ضخمة لإقامة العدل فى كل أنحاء العالم فمن الممكن تبرير تركز القوة فى أيدى هذه الجماعة بوصفها المركز السياسى. أما من الناحية الإدارية فيمكن اعتبار ثنائية المجتمع انعكاساً اجتماعياً للتدرج الوجودى؛ **لأن ثنائية الحياة الاجتماعية / السياسية تؤدى إلى ازدواجية فى توزيع القوة السياسية وتخلق صراعات قوية، ومن ثم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتركز القوة فى أيدى صفوة معينة.**

وإلى جانب موضوع وحدة المؤسسة السياسية فى المجتمعات الإسلامية عن طريق تركيز القوة السياسية، هناك فكرة ينبغى التأكيد عليها، وهى أن وحدة المؤسسة الإسلامية تختلف كثيراً من الناحية الفلسفية والمنهجية عن الوحدة السياسية الغربية البديلة للتعددية فى إطار التراث الغربى الفلسفى / السياسى كما تقدم الذكر. وهكذا

فإن وحدة المؤسسة الإسلامية فى التاريخ تتعارض مع تناول التراث الغربى والتناول التعددى؛ لأن فلسفة هوبز تؤمن بوحدة المؤسسة انطلاقًا من الحاجة الملحة للنظام والوحدة لتفادى الاضطراب والفوضى، وهذه النظرة لها مبرراتها العملية إذا فسرناها تفسيرًا استقرائيًا، وتتسم بصبغة علمانية قوية. أما الاختلاف الجوهرى الذى يميز وحدة المؤسسة السياسية الإسلامية فهو وجود صلة نظرية بين الوحدة الوجودية / الكونية المتمثلة فى التوحيد والوحدة السياسية. أما التفكير الغربى الذى يؤمن بالوحدة أو التعدد فقد تشكل فى نفس البنية الفلسفية، ولذلك فإن الوحدة الغربية عبارة عن «وحدة علمانية» نظمتها عملية المزج بين شذرات الحقيقة من خلال علمنة المعرفة وتكامل المؤسسة. وقد أمكن إزالة التناقض بين التقسيم المعرفى للحقيقة ووحدة المؤسسة من خلال تبرير القوة السياسية بمعزل عن علم الوجود اعتمادًا على التخصيص الوجودى وتقارب الألوهية، وهذا يختلف جملة وتفصيلا عن تركيز السلطة فى الدول الإسلامية.

ولكن من الجدير بالملاحظة أن تجميع القوة السياسية فى المركز لم يُكوِّن وحدة اجتماعية / ثقافية عبر التاريخ الإسلامى؛ لأن تعدد الجماعات الاجتماعية الثقافية داخل حدود الدول الإسلامية يناقض هيكل القوة السياسية المحدد وجوديًا، والذى يفترض تقسيمًا أفقيًا للناس حسب اتجاهاتهم الوجودية. **ومن هذا المنطلق تعد الدولة الإسلامية اتحادًا يضم عدة «ملل» (جماعات ثقافية / اجتماعية) فى ظل المركز السياسى موطن القوة، والذى يعطى الهوية السياسية / الاجتماعية لكل جماعة من الجماعات الثقافية الدينية حسب توجهها الوجودى والتى ترتبط بالنظام برباط معين للمواطنة وهو «الذمة»**[٣٧].

إن التقسيم الأفقى للمحكومين إلى جماعات دينية / ثقافية (مثل اليهود والمسيحيين الأرثوذكس - والمسيحيين الكاثوليك.. إلخ) فى صورة نظام «الملة» ورفض التقسيم الطبقى الهرمى الاجتماعى / الاقتصادى، هو بمثابة الاتجاه الفردى فى المجتمع السياسى الإسلامى. وتؤكد المنافسة بين العقليتين السياسيتين الغربية والإسلامية على أن التعددية الدينية / الثقافية فى التقسيم الأفقى على أساس القطاعات لا يمكن أن تتعايش مع التعددية الاجتماعية / الاقتصادية فى التقسيم الطبقى الهرمى.

فالتعددية الدينية / الثقافية فى التقسيم الأفقى على أساس القطاعات تتطلب عقلية اقتصادية معينة تلغى الفرق بين الاقتصاد المعيارى والوضعى، ويمكن اعتبار ذلك أساسًا قيميًا لعلمنة الاقتصاد وتوجيه الاقتصاد الوضعى من خلال إرشادات الاقتصاد المعيارى النابع من إطار قانونى شامل تكوَّن بفضل العقائد. ومن المستحيل أن نرى تراكمًا اقتصاديًا فى مثل هذا النوع من العقلية الاقتصادية (فالزكاة مثلا حق للفقير على الغنى، وهو أمر لا يمكن فهمه من زاوية عقلية اقتصادية بحتة).

ولم يكن من الممكن للجماعات الثقافية الدينية الكثيرة أن تحتفظ بأسلوب حياتها داخل أراضى الدولة الإسلامية إلا داخل بناء اجتماعى/ـ اقتصادى يعد فيه الاقتصاد خادمًا للسياسة ولإقامة العدالة والاستقرار الاجتماعى. **ومن الفروض الاقتصادية الإسلامية أن كل ما يحتاج إليه الناس ينبغى إنتاجه، وأن الموارد الاقتصادية يجب توزع توزيعا عادلاً مع وجود فارق بين القطاعات الأفقية**. وقد أتاح هذا «الفرض» الفرصة لوجود واستمرار الثقافات المحلية الأصلية بأنماطها المعيشية الخاصة بها. **فالتعددية القانونية التى تكفلها وتغذيها التعددية الدينية / الثقافية أعطت فرصة للأقليات التى تتمتع بنفس الهوية الاجتماعية / الاقتصادية لتطبيق قوانينها الخاصة على شئونها الداخلية مما ضمن لها بقاء أنماطها المعيشية الخاصة بها.**

ولكن التعددية الاجتماعية / الاقتصادية الغربية تتعارض تمامًا مع هذه العقلية الاقتصادية، فاليوم يتسم أسلوب الحياة الغربى بأنه «عالمى» و«موحد» الأمر الذى يهدد بالقضاء على تعدد الثقافات **المحلية الأصلية**، وذلك هو المحصلة النهائية لاعتماد الثقافة **على السياسة والاقتصاد. فالعقلية الاقتصادية الغربية تفترض أساسًا أن كل ما يتم إنتاجه ينبغى أن يستهلك، بعكس الفرض الإسلامى القائل بأن كل ما يحتاج إليه الناس ينبغى أن ينتج**، فكانت النتيجة فى الغرب نمو الحاجات بحيث تكونت ثقافة استهلاكية أدت إلى عالمية النمط المعيشى الغربى لضرورة اكتشاف طرق جديدة لاستيعاب الإنتاج المتزايد. والسبب الأساسى الاقتصادى لهذه التعددية الاجتماعية / الاقتصادية / التى تؤدى إلى وحدة ثقافية ـ هو الفصل بين **الاقتصاد المعيارى والاقتصاد الوضعى** والتسليم بأن الموارد **ينبغى أن توزع توزيعًا منتجا**.

وهكذا أدت التعددية الإسلامية الدينية / الثقافية القائمة على قوة سياسية محددة وجوديًا إلى تعددية قانونية **نظرًا لوجود ثقافات أصلية، كما أدت إلى توحيد المؤسسة**

نظرًا للدور المهم الذى تقوم به الدولة فى إقامة العدالة فى كل أنحاء العالم. أما التعددية الاجتماعية / الاقتصادية الغربية القائمة على قوة سياسية ذات تبرير منفصل عن علم الوجود فقد أدت إلى توحيد أنماط الحياة فى ظل حماية بنية قانونية واحدة فى كل أنحاء العالم، وإلى تعدد المؤسسات اعتماداً على التقسيم الطبقى الهرمى الاقتصادى/ الاجتماعى داخل المجتمعات. وبناء على ذلك فإن التعديلات التى تُدخلُها صفوة السياسيين المستغربين على بنية المؤسسة فى المجتمع الإسلامى قيمتها قليلة؛ لأن التغريب «الحقيقى» لا يمكن أن يأتى إلا بإيجاد فرق وظيفى اقتصادى / اجتماعى، ولكن مثل هذا الفرق لا يمكن تبريره فى إطار إسلامى، **لأن الدولة الإسلامية لا تتوحد بمجموعة اقتصادية / اجتماعية معينة لتعينها على تحقيق التراكم الرأسمالى، فالدولة الإسلامية لها شخصيتها ومهمتها المعتمدة على معايير أساسية لا تتناسب مع التناول النفعى البراجماتى، فالتحكم المباشر فى الموارد الاقتصادية الأساسية لتحقيق هيكل توزيع عادل فى إطار ارتقاء دائرى لا يمكن أن يؤدى إلى تعددية اقتصادية / اجتماعية**، كما أن التعددية الاجتماعية / الاقتصادية ذات الطبيعة الديناميكية المتوثبة التى تحاول تحقيق أفضل توزيع منتج للموارد الاقتصادية - هذه التعددية - تؤدى إلى تدمير التعددية الدينية / الثقافية بسبب ميلها **إلى التوحيد**. أى أن تدمير التعددية الإسلامية الثقافية الدينية، أو تدمير الفلسفة الهندية نتيجتان لعالمية الوحدة الثقافية **الغربية التى تستهدف إقامة نمط واحد للحياة فى كل أنحاء العالم من جراء التفسير الإنتاجى للتطور الاقتصادى وتأثير ثقافة الاستهلاك، الأمر الذى يتزايد مع تطور نظم الاتصالات الحديثة**.

والسؤال الجوهرى الآن هو: هل ستتحول المجتمعات الإسلامية إلى بنية التعددية الاجتماعية / الاقتصادية؟ إن هذا السؤال يجب تقييمه من خلال «النظرة إلى العالم» لا من خلال إستراتيجيات التحول المؤسسى المفروضة على المجتمعات عن طريق الصفوة السياسية المستغربة. وسوف تؤدى هذه المحاولات لتغيير المؤسسة إلى محاولات مضادة نابعة من الثقافة الاجتماعية / السياسية التى تعتمد على صلة وثيقة بين المجالين الوجودى والسياسى؛ لأنه من الصعب تبرير القوة السياسية المركزة فى المؤسسات التى فرضها الغرب، وهى التى تسلم بتدبير القوة السياسية بمعزل عن علم الوجود، مما يؤدى إلى مشكلة عدم تكيفها مع القوة السياسية ذات التبرير الوجودى فى الثقافة السياسية الأصيلة.

٥ـ الثنائية والتعددية فى تكوين هيكل النظام الدولى

تعتبر فكرة «الوحدة السياسية» ونتائجها المتعلقة بالنظام السياسى الدولى جانبا من المفاهيم الأساسية التى تفسر الاختلافات السياسية والفلسفية والعقائدية بين التراث الإسلامى والتراث الغربى، ونستطيع أن نتناول بالتحليل المقارن الركائز الفلسفية التى سادت منذ نشأة الدول القومية، وحتى تكوين الدولة / الأمة الحديثة كوحدة سياسية دولية، وأن نتناول الأسس العقائدية للتقسيم الثنائى للنظام السياسى الدولى فى النظريات الإسلامية إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب» بحيث نخرج بمؤشرات مهمة تبين رد فعل الإسلام لعالمية المثل الغربية السياسية، وكيف أن هذه الاستجابة يمكن فهمها من خلال الأسس العقائدية الفلسفية للعوامل التاريخية والثقافية.

وهنا تواجهنا فى البداية مشكلة أساسية تتعلق «بالمفهوم» وتاريخ اللغة إذا أردنا عقد مثل تلك المقارنة ـ لأن «الأمة / الدولة» (Nation - State) هى نتاج غربى محض، ولذلك ظهرت مشكلة إيجاد مصطلح مقابل لها فى اللغات غير الغربية فى أثناء عملية التحدى والتأثير الذى مارسته المؤسسات الغربية على المجتمعات الأخرى. وتتضح تلك المشكلة بخاصة فى علاقتها بلغة الإسلام، فبالمثل يصعب جداً أن نجد فى اللغات الغربية مصطلحًا مناسبًا يوازى مصطلح «أمة» كوحدة اجتماعية / سياسية؛ لأنها ظاهرة فريدة فى التاريخ والثقافة السياسية الإسلامية.

ويقودنا التحليل اللغوى لمصطلح «الأمة / الدولة» إلى دلالات ومعانى مفهوم «الأمة» و«الدولة». فبينما يمثل لفظ «الشعب» مصطلحًا واسع الدلالة؛ لأنه يعبر عن أى تجمع من الأفراد، نجد أن لفظ «Nation» فى الإنجليزية يستخدم بمعنيين لإعطاء دلالة خاصة لهذا المجتمع من الأفراد: فالاستعمال الأول يُعبر عن تجمع واع من الأفراد لتكوين مجتمع اجتماعى / سياسى موحد تحت حكومة واحدة. أما الاستعمال الثانى فيشير إلى مجتمع ذى سمات مشتركة مثل الجنس والدين واللغة والتقاليد. ويوضح الاستعمال الأول الهوية والتوجه الاجتماعى / السياسى لجماعة الأفراد، وبهذا المعنى استخدم لفظ «Nation» حيث تتداخل دلالاته مع دلالات مفهوم الدولة «State»[٣٨].

أما تحليل التاريخ اللغوى لمفهوم«State» (الدولة) فيقودنا إلى تعبيرات «Status» فى اللاتينية وألفاظ : Stato,Etat,Stat فى اللغات التيوتونية . وطبقا لما كتبه«بومتدورف» كما جاء فى ترجمة«بايبراك» أصبح مفهوم الدولة جزءًا من النظرية على الرغم من أنه سبق استعماله فى عصور قديمة للإشارة إلى دلالات أخرى سواء عند«أفلاطون»أو«أرسطو»أو«سيسرو» أو القديس «أوغسطين»(٣٩) .

وعند الجمع بين المفهومين نجد أن مفهوم«الأمة / الدولة» يمثل نمطًا خاصًا من حكومة «مجتمع» أو«شعب» يرتبط أفراده بشعور التلاحم نظرًا لثقافتهم المشتركة ووعيهم القومى الذى يحدد هويتهم الاجتماعية ـ السياسية . ولكى يتحقق هذا المفهوم يجب «أن يوجد شكل مركزى على مساحة كبيرة ومحددة من الأرض»(كون ـ ١٩٦٩ : ٤) . وهكذا فإن شرعية «الأمة / الدولة» كوحدة سياسية والوعى بالقومية هو نتاج حديث ، على الرغم من أن بذوره وأصوله الفلسفية ترجع إلى عصور قديمة جدًا .

وعلى الرغم من أن أصل الأمة والشعور القومى يمكن أن يرجع إلى أزمنة موغلة فى القدم ، فإن الشرعية السياسية للسيادة القومية ، والنظرية السياسية عن القومية لم تظهر إلا بعد انهيار النظام الإقطاعى التقليدى فى العصور الوسطى . وكانت إرهاصات نظام الأمة / الدولة كنظام عالمى قد بدأت فى الظهور فى القرن الحادى عشر ، ولكن دخول هذه الوحدة إلى نظام أوروبا لم يكتمل إلا فى منتصف القرن السابع عشر بعد اتفاقية وستفاليا سنة ١٦٤٨م .

وقبل تلك الفترة لم تكن النظم السياسية ترقى إلى مستوى «الأمة» ـ مثل نموذج المدينة ـ الدولة و«الشعب» فى اليونان القديمة أو الجمع بين «الدولة والمملكة» فى بابل . أما النظم السياسية فى الإمبراطورية المقدونية أو الرومانية فكانت تمثل العقلية السياسية متعددة الجنسيات أو العالمية التى تضم الشرعية السياسية لتأليه الأباطرة ، ولم تكن الدولة الرومانية مجتمعًا ، ولكنها كانت نواة «الدولة القومية» . أما فى العصور الوسطى ، فقد شكلت المسيحية العقلية السياسية حول فكرة الكومنولث المسيحى ، وكان مصطلح « Natio Villa» (الأمة / المدينة) لا يزال يستخدم للدلالة على مجموعة من الأقارب ، وجاء أول استخدام له على لسان بارون «أكسفورد» لوصف مملكة إنجلترا سنة ١٢٥٨م(٤٠) .

وقد شهدت الحقبة الممتدة من القرن العاشر حتى القرن الخامس عشر عملية إرساء دعائم«الدول / الأمم القومية» وهذه حقيقة أساسية فى عملية الانتقال الاجتماعى/ السياسى من المدن إلى الوحدات القومية. وبعد فترة النشوء والانتقال انهار النظام التقليدى فى أوروبا وحل محله نظام جديد اجتماعى / ثقافى، واجتماعى / اقتصادى واجتماعى / سياسى، وكانت قاعدته القيمية الدينية هى البروتستانتية، وقاعدته العلمية الفكرية هى نظرية «جاليليو» عن الحركة. أما قاعدته الاجتماعية/ السياسية فهى السيادة القومية المطلقة للملكية داخل حدود إقليمية معينة، وكانت قاعدته الاجتماعية/ الاقتصادية هى الروح التجارية. وكان نظام الأمة/ الدولة نتاجًا مكملاً لهذا النظام الجديد فى الحضارة الغربية، وله نفس الخلفية الفلسفية. ومن الناحية النظرية التأسيسية جاءت عملية تنظيم ومنهجة الأمة ـ الدولة على يد «مكياڤيللى»، و«بودين» و«هوبز». أما مبادئ النظام الدولى الذى تحولت فيه الأمة ـ الدولة إلى وحدة سياسية فقد قدمها«جروتيوس» الذى استخدم أفكار «براون»، «فاسكيز» ـ «سوريز» ـ جيلنتليز، واعترف بفضلهم عليه.

ويتسم تطور الأمة / الدولة كوحدة سياسية أساسية، والتقسيم التعددى للنظام العالمى بنفس خصائص التراث السياسى الفلسفى الغربى الذى سبق ذكره، حيث نجد جوانب كثيرة مشتركة بينهما تبين العلاقة بين التراث السياسى الفلسفى كوحدة بنائية **ونظام الأمة الدولة كنظير تأسيسى لهذا التراث**. وتشتمل هذه الجوانب المشتركة على استقلال الثقافة السياسية والبنية السياسية التى تفتقر إلى صلة مباشرة بالتناول الوجودى والهوية الاجتماعية / السياسية المجددة بعوامل حقيقية بدون الرجوع إلى الإطار القيمى والسلطة المطلقة للمعرفة الإنسانية فى صورة الإرادة القومية.

ويرتبط التأثير الجوهرى بالأمة/ الدولة بمفهوم«المواطنة» طبقا لمعايير معينة. أما التأثير الخارجى لها فيتمثل فى ضرورة وجود نظام المؤسسة المكونة من عدة أمم / دول. ويعتبر فصل السياسة عن علم الوجود شرطا ضروريًا لإقامة مثل هذا النظام الذى يسهل التحكم فيه حسب هيكل القوة الموجود.

أما بالنسبة للمبدأ الفردى فى التفكير السياسى الإسلامى فإنه يتمثل فى ضرورة وجود صلة مباشرة بين الأصول الوجودية والمعيارية القيمية والوحدة السياسية بحيث لا يمكن استيعاب هذا المبدأ داخل الشرط الضرورى اللازم للتراث الغربى. **فأولا وقبل**

كل شىء، وعلى العكس من معيار «المواطنة» الذى يتمثل فى الأصل العرقى أو مكان الميلاد والذى لا يمكن للإرادة البشرية أن تتدخل فى تحديده نجد أن الفهم السياسى الإسلامى يفترض أن الفرد يقبل طواعية الانتماء لكيان اجتماعى / سياسى مسلم من خلال تحديد دقيق للهوية الاجتماعية / السياسية اعتمادا على الاتجاه الوجودى.

وتلك الهوية الاجتماعية / السياسية هى امتداد للإيمان بوحدة مسئولية الإنسان ووحدة الحياة. ويمكن تعريف الفرق الأساسى بين المؤمن والكافر باعتبارهما تناولين وجوديين مختلفين، وفئتين متناقضتين تماما. ويمكن تعريفه أيضًا على أنه الاختيار بين قبول أو رفض هذه المسئولية الخاصة على الأرض. وهذا الاختيار يعنى اختيار أسلوب محدد للحياة، لأن فكرة مسئولية الإنسان تعطى مسئولية معينة للمجتمع السياسى المسلم (الأمة)[٤١]. فالأمة مجتمع مفتوح أمام أى إنسان بغض النظر عن أصله أو جنسه أو لونه بشرط أن يقبل المسئولية، فهى أساس تحديد الهوية وعملية العلاقات الاجتماعية السياسية التى يعيشها المسلم داخل بيئة اجتماعية سياسية. ويرتبط هذا المفهوم نظريًا ومنطقيًا وعمليًا بالآية القرآنية ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وبالاعتقاد فى التوحيد. ومن هذا المنطلق الذى يربط الوحدة الاجتماعية / السياسية بالأصول الوجودية يكاد يكون من المستحيل ترجمة لفظ «الأمة» إلى أى لغة أخرى؛ لأنها لا تفهم إلا فى سياق مفاهيم إسلامية شاملة تتحدد من خلال إضفاء قيم جديدة على المصطلحات التى كانت موجودة قبل الإسلام، والتى أضاف لها القرآن أبعادًا جديدة. وكما يوضح التحليل اللغوى التاريخى الذى تقدم ذكره فإنه لا يمكن استخدام كلمة «أمة» كمقابل لكلمات: -Nation People -Volk - State - Etat -Status ولا لمصطلح Res Republica الأوغسطينى الذى يشير إلى المجتمع المسيحى العالمى نظرًا لطبيعته الاجتماعية / السياسية. فمن وجهة النظر الأوغسطينية والتاريخ اللغوى نجد أن هذا المصطلح يحمل معانى تتصل بالدولة وبالمجتمع الدولى معا. ومن الممكن استخدام لفظى «شعب» أو «قوم» العربيين كمقابلين لبعض استخدامات هذه المفاهيم الغربية مثل Nation، ولكنها لا تدل على الهوية الاجتماعية / السياسية مثل «الأمة» التى تعنى المجتمع السياسى العالمى المسلم الذى يضم كل من هو مسلم ويؤمن باتجاه وجودى كإطار للعقائد وبمعايير قيمية مشتركة كأساس للحكم القانونى الشامل (الفقه).

ويمكن تقييم التوجه الاجتماعى / السياسى للأمة وهويتها من خلال هذه الصلة بين العقائد كأسلوب للإيمان، والفقه كأسلوب للحياة. وتعتمد وحدة الأمة على **الاتجاه الوجودى** المشترك بين أفرادها أكثر من العوامل اللغوية أو الجغرافية أو الثقافية أو البيولوجية، وترتبط ارتباطا مباشرًا بمفهوم الله، وبتصور الإسلام عن العالم، والذى ينبع من الاعتقاد فى التوحيد.

إن مثل هذه العقلية ذات الهوية الاجتماعية ـ السياسية تحدد نوعًا معينًا من «المواطنة» للمسلمين الذين يقررون العيش معًا لأداء مسئوليتهم السماوية من خلال إقامة منهج للحياة ينبع من المعايير القيمية. أما بالنسبة لأهل الذمة فهم يقبلون السلطة والحماية السياسية التى تمارسها الدولة الإسلامية تحقيقًا للقوة السياسية للأمة، ويتمتعون بالاستقلال لممارسة حياتهم بطريقتهم داخل **بنية قانونية تعددية**. وتؤدى فكرة الوحدة السياسية إلى تقسيم ثنائى للنظام السياسى العالمى إلى «**دار الإسلام**» حيث يمكن الاضطلاع بالمسئولية السماوية حسب قواعد الفقه، و«دار الحرب» حيث لا تتوافر للمسلمين هذه الفرصة. وهذا التقسيم الثنائى ليس بمثابة إعلان دائم للحرب تقضى به عقيدة الجهاد، كما يدّعى بعض المستشرقين؛ لأن كثيرًا من الطوائف الإسلامية والفقهاء المسلمين يرون أن الحالة الطبيعية والدائمة فى العلاقات الدولية هى السلام(ابن تيمية: ١٩٦٩). ويجمع هؤلاء تقريبا على أن معاناة المسلمين وغير المسلمين فى الدنيا معاناة متشابهة ومتساوية(أوزيل ـ ١٩٨٤: ٣٨، ٤١/ زيدان ١٩٦٧ـ: ١٣٠/ حميد الله ـ ١٩٦١، ٧٠).

ولكن هذا التقسيم الثنائى لم يرد فى القرآن أو الحديث، وإنما وضعه فقهاء المسلمين خلال نشأة الفقه، وتوسع الأراضى الإسلامية التى يمكن تطبيق هذه القوانين فيها اعتمادًا على تحقيق القوة السياسية، مما لا ينفى إمكانية إقامة علاقات سلمية مع المجتمعات والدول الأخرى.

لقد جاءت كل هذه المفاهيم والتصنيفات للنظام السياسى كنتيجة مباشرة لرؤية النظريات السياسية الإسلامية للعالم القائمة على علاقة وطيدة بين التصور الوجودى والتصور السياسى. أما «الأمة / الدولة» الغربية فهى ـ على النقيض ـ نتاج علمانى محض نشأ من تصور محدد للعالم، يؤدى إلى قطع جسور الصلة بين التناول الوجودى والوعى السياسى.

الخلاصة

يمكن أن نحلل تنافر الأسس النظرية والفلسفية للنظريات والثقافات والصور السياسية الغربية والإسلامية من خلال إطار محدد من العلاقات المتداخلة بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة. ويجب البحث عن أصول المشكلة فى البنية الأساسية لرؤية كلا الاتجاهين للعالم. وترتبط أصالة البنية الإسلامية بالأنطولوچيا الدينية القائمة على الإيمان بالتوحيد الذى يدعمه مبدأ التنزيه، ويمثل الفارق بين المستويات المعرفية عبر التدرج الوجودى ونظرية المعرفة المحددة وجوديًا حجر الزاوية فى هذه العملية، بدءًا من رؤية العالم ووصولاً إلى الأسس القيمية للتصورات والثقافات السياسية. فالبنية الغربية تعتمد على تقارب المستويات الوجودية من خلال تخصيص الألوهية، ووجود عناصر مستمدة من ديانات التعدد والحلول، وهذه البنية هى الأصل الفلسفى لعلمنة الحياة عبر مبحث القيم العقلانى، وهذه سمة مميزة للتراث الفلسفى الغربى المعتمدة على أنطولوچيا محددة معرفيًا أدت إلى إضفاء سمة النسبية والذاتية على الدين.

إن طريقة تبرير النظام الاجتماعى/ السياسى المعتمد على أسس «كونية» «وجودية» وعملية تشريع السلطة السياسية على أسس قيمية معرفية، وتفسير القوة السياسية وتحديد الوحدة السياسية: كلها نظريات وصور وثقافات سياسية مهمة الدلالة. ونظرًا لأن التحدى الغربى للحضارة الإسلامية ليس مجرد تحد لكيان ومؤسسات بديلة، أو لخلفية تاريخية، وإنما هو تحد لنظرة شاملة إلى العالم، فإن إستراتيچيات تغيير المؤسسات بالقوة التى تطبق ضد المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن تتغلب على هذا التنافر. فالاتساق الداخلى الشديد للإطار النظرى الإسلامى يتيح دائمًا إمكانية إنتاج ثقافة سياسية بديلة بشرط تحقيق صلة مباشرة بين علم الوجود والسياسة طالما ظل التناول الوجودى المعتمد على الاعتقاد فى التوحيد موجودا فى الثقافة والتصورات الاجتماعية/ السياسية.

١ـ قال تعالى ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِى لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِى لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٢٤) [الحشر: ٢٢ـ٢٤]. الترجمة الإنجليزية لمحمد مارمدوك بيكتال.

٢ـ أى: سعد الدين التفتازانى (١٩٥٠: ٣٦) وهو أحد كبار علماء المسلمين، ويعرف خالق العالم فى تعليقه على كتاب بدر الدين النسفى عن العقيدة الإسلامية بقوله «الواحد، الدائم الحى، العليم السميع البصير، المريد. هو ليس حادثًا ولا جسدًا ولا ذرة ولا شيئًا مكونا أو محدودًا أو معدودًا، ولا نهاية له فى ذاته، ولا يوصف بكم ولا يوجد فى مكان. لا يؤثر فيه الزمان، ولا شبيه له ولا شىء يعزب عن علمه وقوته».

٣ـ تعتبر رائعة «ابن طفيل» «حى بن يقظان» (١٩٨٠، ١٩٨٢) مثالاً جيدًا جدًا لهذا الرأى.

٤ـ فى حقيقة الأمر يرتبط اهتمام علماء المسلمين والمعتزله أيضًا فيما يتعلق بمشكلة «استقلال العقل البشرى» بسؤال قيمى وهو: هل يكون الإنسان مسئولاً عن الإيمان بالله إذا لم يبلغه الوحى أم لا؟ ولهذا السؤال ولأسسه المعرفية نتائج مهمة، ولكنها تفسر فى إطار الوحدة البنيوية الإسلامية التى ذكرناها اعتمادًا على التبرير الوجودى لا على الفرق المعرفى.

٥ـ يقول «الكندى» (١٩٥٣ـ١٩٧٤) ـ والذى يمكن اعتباره مؤسس الفلسفة الإسلامية وهمزة الوصل بين «الكلام» و«الفلسفة»: إن الوحى والفلسفة يصلان إلى

حقائق متطابقة بطرق مختلفة، وهذا مثال آخر جيد لهذا الرأى. ويفسر «الكندى» الخلق من خلال فكرة «الخلق من العدم» بعكس الأنطولوجيا والكوزمولوجيا الأرسطية والأفلاطونية الجديدة («أبدع»: هو المصطلح الذى استخدمه الكندى) مما يبين الاهتمام الشديد للفلاسفة بهذه الوحدة البنائية الجوهرية. واستخدم «الكندى» منهجا لتعريف الله «من خلال النفى» بهدف تحقيق مبدأ التنزيه والتوحيد، وقد استخدم بعض الفقهاء هذا المنهج نفسه وكان تعريف «الكندى» «الحق الذى ليس له مادة ولا صورة ولا كم ولا كيف ولا علاقة ولا نوع ولا اختلاف محدد، ولا خاصية فردية ولا حركة أو حادثة عامة، لا يصفه أى شىء من الأشياء. لذلك فهى وحدة خالصة بسيطة» (كريج-١٩٨٠ : ٧٤).

ويشبه هذا التعريف إلى حد كبير تعريف «التفتازانى»، وهو من كبار علماء الكلام.

٦- الوحى كنوع من العلم «هو ما رواه الرسول ﷺ بمساعدة معجزة واضحة، ويأتى بمعرفة استنباطية، ، وتشبه المعرفه التى تتنزل بالوحى المعرفه التى تقوم بالضرورة فى حال الثبات والتأكد». (التفتازانى- ١٩٥٠ : ١٥).

٧- إذا حللنا آراء أرسطو الكونية والوجودية فسنكتشف الخطوات التالية التى تؤدى إلى فكرة المحرك الساكن:

أ- هناك حركة دائمة فى الكون.

ب- كل شىء يتحرك يحركه شىء واقعى.

جـ- الأشياء المتحركة إما أن تكون ذاتية الحركة، وإما أن تحركها أشياء أخرى.

د- لا بد من نهاية لسلسلة الأشياء التى تحرك بعضها إما فى محرك ذاتى الحركة أو ساكن.

هـ- المحرك الذاتى نستنبط منه محركًا ساكنًا.

و- لا بد من وجود محرك أول وساكن كسبب للحركة الدائمة. (كريج-١٩٨٠ : ٣٧-٤٠).

٨- تتضمن الفلسفة الأرسطية إشارات مهمة إلى العناصر التعددية والحلولية فيما

يتعلق بفهم الأبدية. ففى تعريف أرسطو للزمن والحركة وبعض الأجرام السماوية كمواد أبدية يمكن القول بأنه كان لديه تصور عن الإله ممتزجًا امتزاجًا دائمًا بالمواد الأخرى، وهذه الصورة وهذه المواد تنتمى لنفس المستوى الوجودى، ولذلك يصعب تحديد ما إذا كان «أرسطو» يؤمن بوجود إله أم لا. ولكن يمكن على الأقل أن نقول: إنه على الرغم من وجود بعض الإشارات إلى الإله فى كتاباته فإن هذا التناول الوجودى والكونى - إلى جانب عناصر التعدد أو الحلول مثل فلسفة الأبدية وتعدد المحركات الساكنة - يعطينا دلائل مهمة تجعلنا نرفض فكرة أن «أرسطو» كان لديه إطار فلسفى توحيدى يستند إلى تسام وجودى بالغ التركيز.

٩- يعرف «هاتش» (١٩٥٧ : ١٢٧) المسيحية على أنها فهم خاطئ للأفلاطونية. أما «ديورانت» (١٩٧٢ : ٦١١) فيسمى آخر كبار الفلاسفة الوثنيين مثل «أفلوطين» و«أيبكتيتوس» و«أوريليوس» «مسيحيين بلا مسيح».

١٠- لينج (١٩٦٣): يبين «لينج» دلائل مهمة لوجود عناصر لاهوتية رومانية فى المسيحية.

١١- ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: ١٤٤].

١٢- يقول هايد (١٩٤٦ : ١٣٤- ١٣٥) إن أبوة الرب كانت مفهومًا أساسيًا عبر عنه «هوميروس» للإغريق الأوائل قبل ألف عام فى الإلياذة حيث يسمى «زيوس» «أبا الأرباب وأبا البشر»، وبعد «سقراط» وبخاصة فى كتابات «أفلاطون» و«الرواقيين» تجسدت فكرة الأبوة فى مفهوم الرب كخالق وموجه للكون، وأن «يهوا» هو أبو اليهود فقط.

١٣- يمكن اعتبار مفهوم التثليث - وهو غير موجود فى الإنجيل - امتداداً لمفاهيم التثليث الهندوسية (براهما - شيفا - فيشنو) أو المصرية (أوزيريس - إيزيس - حورس) أو الزرادشتية (أهورامازدا - سبنتا مانيوش - الذكاء والعقل) أو الإغريقية / الأوزفيوسية (الوجود - الحياة - الذكاء) أو الأفلاطونية الجديدة (الخير - الذكاء - روح العالم).

١٤- يرتبط الفهم الإسلامى للغائية بالإيمان بالله من خلال مصطلحات أساسية مثل: «الله» أو «سنة الله» لبيان المصدر الوجودى للسببية.

١٥- كان تأثير التراث اليونانى فى الديانة الرومانية من خلال الرواقية الأبيقوية تأثيرا عمليا أساسًا أكثر منه نظرى . وقد ظهر مبحث القيم فى روما بفضل تأثير الرواقيين فى حين تعاملت الأبيقورية مباشرة مع مشكلة السعادة بدلا من التكهنات الكونية .

١٦- كان «سينيكا» والإمبراطور «ماركوس أوريليوس» صاحبى الدور الأكبر فى مزج الفلسفات اليونانية بالوثنية أو التعددية الرومانية . وكان «أوريليوس رواقيا» وقد حاول استخدام الفلسفة الرواقية لإصلاح التعددية الدينية الرومانية من خلال تعاون قائم على قيم معينة . وقال «أوريليوس» بما أن الذكاء (الإله) ذكاء اجتماعى فإن المجتمع البشرى يؤدى وظائفه كمرحلة من التنسيق الكونى . ولهذه الفكرة أهميتها بالنسبة للتبرير الأنطولوچى - الكوزمولوچى (الوجودى/ الكونى) .

١٧- يمكن اعتبار افتراض «أمبروزو» بأن مثال الحياة هى السعادة - كامتداد للفلسفة الرواقية - كأساس قيمى وأخروى للعلمنة المعتمدة على القيم الرواقية التى ظلت قائمة فى صورة القيم المسيحية .

١٨- بما أن الإنسان خليفة الله على الأرض فقد حمل مسئولية سماوية(الأمانة) لينفذها على الأرض . (انظر سورة الأحزاب - الآية ٧٢) . وحياة الإنسان دورة ديناميكية من مخلوق فى أحسن تقويم إلى أسفل سافلين ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ [سورة التين : ٤ ، ٥] .

١٩- ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾

[سورة النجم : ٣٨ ، ٣٩] .

٢٠- كتب الماوردى (٤٥٠هـ) صاحب أحد أبرز الأعمال فى الفكر السياسى الإسلامى يحدد أن الدافع الحقيقى للدولة هو حكم العدل والحق . أما «نظام الملك» (٤٨٥هـ) وهو مفكر وسياسى نشط ، فمن رأيه أن الله القاهر يرضى عن الحاكم عندما يعامل رعيته بعدل ولين . أما «الغزالى» فيؤكد أن العدل والقانون هما أساسا شرعية السلطة السياسية ، على حين تتمخض مهمة «العدل» عن نظام من الحقوق فى نظرية «ابن عبد ربه» السياسية القائمة على ثلاثة حقوق أساسية هى : ١- حقوق الله ، ٢- وحقوق الأحياء ، ٣- وحقوق الأموات .

٢١ـ بدأ أحد المفكرين الرواقيين وهو «بوسيدونيوس» السورى فى نشر الفلسفة الرواقية الثنائية بإعادة التأكيد على ثنائية المادة والروح، والجسد والنفس، وقد تأثر «سيسرو» فى روما أيضا بهذا الاعتقاد، وقد أصبحت الثنائية القيمية ملمحًا أساسيًا فى عصر ما قبل المسيحية بالإضافة إلى تأثير الفيثاغورثية الجديدة التى امتزجت بالأفكار الشرقية بتأثير «نيجيدوس فيجيلوس». ومن ناحية أخرى قويت هذه العملية الثنائية بفضل الأفلاطونية الجديدة التى كانت آخر المحاولات القديمة لتفسير ثنائية المظهر والواقع. وقد تكونت قاعدة نظرية حول فكرة الثنائية والكون المتعدد المراكز قبل انتشار ورسوخ المسيحية، وذلك باستمرار تأثير الفلسفة اليونانية من خلال الأبيقورية الجديدة، والفيثاغورثية الجديدة والأفلاطونية الجديدة والرواقية، وتأثير الديانات والمذاهب الغامضة، وبخاصة ميترا الإيرانية وإيزيس المصرية والوثنية الرومانية التعددية.

٢٢ـ حاول بعض المستشرقين إظهار أن هناك قانونين متباينين فى الدول الإسلامية: شرعى وعرفى، وبخاصة فى النظام الاجتماعى السياسى العثمانى، واعتبروا هذا القول ركيزة لتأملاتهم فى علمنة القانون فى المجتمعات الإسلامية. ولكن نظرًا لأن العرف هو من مصادر الشريعة الإسلامية، كما فى المذهب الحنفى، ما لم يتعارض مع المصادر الأساسية ـ أى القرآن والحديث ـ فإن أى تنظيم مبنى على العرف يقبل بوصفه جزءًا من الفقه. وهكذا لا يكون هناك معنى لمثل هذه التكهنات بدون إرجاعها إلى القانون الإسلامى المنهجى أو «الأصولى».

٢٣ـ اعتمد «هوبز» فى آرائه التوحيدية على تفسير القوة كشىء يُمتَلَك ويُمكّن مالكه من ضمان الخير الظاهر فى المستقبل، وهذا الرأى يعتمد على نفس الخلفية المنهجية التى تعتمد عليها فلسفة «بنتام» النفعية التعددية والتى تتعارض مع فكرة «هوبز» عن القوة حيث يرى «بنتام» أن امتلاك القوة قد يصبح «شرًا قوميًا أو دستوريًا» بسبب امتلاك قدر كبير منها.

٢٤ـ صاغ فيبر (١٩٤٧ـ ١٥٢) تعريفه للقوة كالتالى: «القوة هى احتمال وجود عامل واحد داخل علاقة اجتماعية فى وضع يهيئه لتنفيذ إرادته على الرغم من معارضة الآخرين». وتلك صيغة معقدة للمنهج التحليلى فى فهم بنية القوة العلائقية الموجودة من خلال الحياد القيمى.

٢٥ـ لا يوجد تعارض جوهرى بين رأى ميلز(١٩٥٩ : ٩) فى«الصفوة القومية» من أن الأقوياء هم القادرون على تحقيق إرادتهم حتى لو قاومهم الآخرون، وفكرة «دال البديهية» (١٩٥٧ : ٢٠١) أن «أ» يتمتع بقوة أكثر من «ب» لدرجة أنه يستطيع أن يجعل «ب» يفعل شيئا لم يكن «ب» ليقوم به إلا من خلال هذا التأثير. «فالصراع بينهما مرتبط بسمات بنية القوة القائمة لا بأصولها وجوهرها.

٢٦ـ يؤكد «بولس» بوضوح (١٩٧١ : ١١) أن علماء الاجتماع يتصورون القوة على أنها بعد للحياة الاجتماعية يمكن تقسيم الناس بامتداده، أما علماء السياسة فقد درجوا على الاهتمام بالقوة ونظام المؤسسة المتخصص فى ممارسة القوة السياسية فى الحياة الاجتماعية، أى الدولة.

٢٧ـ مثلا بالنسبة لـ «هوبز» ـ زعيم المفكرين التوحيديين ـ يوجد حد فاصل واضح بين مجال الدين والسياسة، فالدولة السياسية يجب أن تكون مطلقة فى مجالها.

٢٨ـ يقول «لامينيس» : «من ينادى بالحرية ينادى بالاتحاد»، وهذا القول إلى جانب صيغة براودون« أكثر من التوحد لتصبح حرا» (نسبيت ـ ١٩٦٢ : ٢٦٨) وهذان يعتبران مثالين للتعددية السياسية القائمة على زيادة المنظمات الاقتصادية الاتحادية الطابع. أما «مونتسكيو» فقد صاغ نظرية تخصيص المؤسسات فى الدولة كامتداد لفكرة «الضمان الوحيد من القوة هو القوة المنافسة». أما «لورد» أكتون فقد جمع بين التعددية السياسية والحرية حيث قال «تعتمد الحرية على تقسيم القوة» (نسبيت ـ ١٩٦٢ : ٢٧٠).

٢٩ـ إن مفهوم الرب كروح الكون وعقله السارى كان بالنسبة لبعض الناس أكثر قيمة من مفهوم الرب كخالق خارجى. . . «چيمس ـ ١٩٠٩ : ٢٨)». . . إننا فى حقيقة الأمر أجزاء داخلية من الرب ومخلوقات خارجية أيًا كانت قراءتنا للنظام النفسى المرتبط بفكرة الحُلول. ولكن بما أن الرب ليس مطلقا ولكنه فى ذاته «جزء» إذا نظرنا إلى النظام نظرة تعددية فمن الممكن اعتبار وظائفه لا تختلف اختلافا تامًا عن وظائف الأجزاء الصغرى ـ ومن ثم تشابهها مع وظائفنا. (جيمس ١٩٠٩ : ٣١٨).

٣٠ـ يتمثل التناقض عند «چيمس» فى فلسفته التعددية فى أنه يحاول رفض صفات معينة ترتبط عادة بالمطلق، فيتصور وجودًا مطلقًا ليس شاملاً، ولكنه لا يقدم شرحًا واضحًا لذلك؛ لأن الافتقار إلى الشمول يعنى منطقيًا النسبية فى نفس الوقت.

٣١ـ ﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء: ٥٩].

٣٢ـ هذه الدعوة القرآنية تؤيدها عدة أحاديث منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما معناه: «من أطاعنى فقد أطاع الله، ومن أطاع الإمام فقد أطاعنى، ومن عصانى فقد عصا الله، ومن عصا الامام فقد عصانى» وقوله: «اتقوا الله وأطيعوه وإن ولى عليكم عبد حبشى أفطس قمىء إذا بأس عليكم فاسمعوا له وأطيعوه، وهذان الحديثان مثالان مهمان يؤيدان هذه الصلة النظرية.

٣٣ـ يستخدم هذا المصطلح للدلالة على سلطة الخليفة لكنه يستخدم أيضًا للسلطة العامة بما فيها كل مستويات الحكم فى المجتمعات الإسلامية من الخليفة حتى أدنى مستويات الحكومة اعتمادا على الحديث «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» بمعنى توسيع السلطة الاجتماعية / السياسية فى أنحاء المجتمع كافة.

٣٤ـ من الأمثلة الجيدة فى هذا الصدد العلاقة بين «تدبير المتوحد» و «المدينة الفاضلة» فى فلسفة «ابن باجه» السياسية المذكورة سالفًا (١٩٦٨).

٣٥ـ استخدم هؤلاء الفقهاء هذا الرأى العضوى لتأييد ما ذكروه عن مؤهلات الإمام. فتحدث «الفارابى» عن الرئيس الأول (١٩٦٨) و «الرازى» عن «السايس المطلق»، وقالا: إن هذين يجب أن يكونا متمتعين بأكمل الصفات الممكنة بشريا حيث إن صفات القائد السياسى أصبحت هى القضية المحورية فى هيكل القوة المركزة. وذكر «الجاحظ» (١٩٦٩) أن الصورة المثالية للإمام هى أن يكون متمتعا بصفات عقلية وأخلاقية متميزة. أما الفارابى (١٩٦٤) فقد ربط بين الرأس الأكبر والله طبقا لوضع كل إنسان وكل شىء فى أفضل مكان مناسب له، ولهذا الرأى أهميته فى بيان تكيف الغائية الكونية مع النظام السياسى.

٣٦ـ يقول فخر الدين الرازى: العالم بستان أبياره الدولة، ودولته السلطان، وحاجبه الشريعة، وشريعته السياسة التى تصون الملك، والمملكة هى المدينة التى يقيمها الجيش، والجيش تضمنه الثروة، والثروة تستمد من الرعية، والرعية يصبحون عبيدًا

بالعدل الذى هو أساس خير العالم» . وهذا يشبه إلى حد كبير ما قاله «ابن خلدون» : العالم بستان سوره الدولة ، ودولته السلطان ، والحياة فيه حسب السنة . والسنة فيه سياسة يوجهها المالك ، والمالك هو نظام يدعمه الجند ، والجند أعوان لهم أرزاقهم من المال ، والمال رزق تكونه الرعية ، والرعية عبيد يجمعهم العدل ، والعدل مألوف ، وبه يستمر العالم . إن العالم بستان . «الترجمة الإنجليزية مأخوذة من «لامبتون» (١٩٨٥ : ١٣٧) . أما «طورسون بك» - وهو من ساسة الدولة العثمانية ومؤرخ - فقد مد هذا الفهم الدائرى للاستقرار الاجتماعى المعتمد على العدل إلى الفلسفة السياسية العثمانية لإقامة علاقة دائرية تبدأ وتنتهى بالعدل : القوة للعدل ، والجند للقوة ، والمال للجند ، والرخاء للمال ، والعدل للرخاء» (ينالسيك ١٩٦٤ : ٤٣) .

٣٧- يعد احترام «المواطنة» جزءاً من المسئولية السماوية المكلفة بها الدولة ، وهناك أحاديث عديدة تدعم ذلك ، منها قول الرسول ﷺ فيما معناه :

- «إن الله ينهاكم عن أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب حتى تستأذنوهم ، أو أن تضربوهم أو أن تأخذوا زرعهم إذا أدوا الجزية» .

- وقوله : «من ظلم ذميا أو غشه أو كلفه فوق طاقته أو سلبه متاعه خاصمته يوم الحساب» .

وتبين رسالة ابن تيمية (١٩٦٦ : ٢١٩) إلى الغزاة المغول أن الدولة الإسلامية تؤدى «أعظم الواجبات» بإطلاق سراح السجناء المسيحيين واليهود من أيدى الأعداء (ماكارى ، ١٩٧٦ : ٢١٣) ، وهذا مثال مهم لالتزام الدولة الإسلامية بحماية الجماعات الدينية / الثقافية فى أراضيها (جونتيز - ١٩٢١) .

٣٨- إن مفهوم Nation فى الألمانية أو الفرنسية له نفس المعنى كما فى الإنجليزية تقريبًا ، ولكن مع بعض التغيرات فى المعنى بالنسبة للألمانية . وقد استخدم هذا المصطلح فى الألمانية بمعناه الثقافى / السياسى ولكن بدأ استخدام المعنى السياسى Volk فى الثلاثينيات . وفى علم المعانى فى اللغة الألمانية توجد علاقة وثيقة بين Volk ككيان

عضوى، وStaat كشكل تنظيمى. ونرى فى الألمانية أيضًا نفس التفريق الواضح بين المفهوم الاجتماعى / السياسى والمفهوم الاجتماعى/ الثقافى فى مصطلح (Kulturnattion) الذى يشير إلى الثقافة واللغة، ومصطلحStaathation الذى يشير إلى الهوية الاجتماعية السياسية. أما الفرنسية فإن مصطلحات Nation,Etat Peuple فبينها علاقة معنوية رابطة، فالمصطلح Nation يشير إلى مجموعة من الناس يرتبطون برباط الرغبة فى العيش معًا فى Patrie أى أرض تسكنها هذه المجموعة. أما فى اللغة الإيطالية فإن الصلة بين الدولة ومصطلح Nazione صلة راسخة لا تنفصم خصوصًا فى عصر «ماتزينى»، ونقرأ فى الموسوعة الإيطالية أن المصطلح Nazione إما يعنى كيانا يساوى الدولة وإما يميل إلى أن يكون دولة، والدولة تميل إلى تكوين Nazione وتتكون منها فى نفس الوقت.

٣٩ـ أشار الإغريق إلى المدينة والدولة بكلمة«Polais» التى تبين أن مفهوم الدولة فى اللغة اليونانية كان متوقفًا على المدينة فى إطار أخلاقى، وهكذا«تشير كلمة Polis إلى معنى الدولة والكنيسة معا». (بلونتشلى، ١٨٩٢ : ٢٣). أما النظرة الرومانية للدولة العالمية فاعتمدت على عنصر قانونى بحيث اختلفت إلى حد كبير عن المدينة / الدولة عند الإغريق. وقد استعمل القديس أوغسطين ثلاثة مصطلحات لبيان الفرق بين أنواع الدولة خصوصًا فى إيطاليا، فقد استخدم مصطلح Regnum لوصف الملكية الإقليمية. أما مصطلح Res Publica فكان يستخدم لوصف المجتمعات الأكبر فمثلاً «Res Publica Christcane» مصطلح يضم كل المؤمنين فى قطيع واحد. (دينترفيز، ١٩٦٧ : ٣).

٤٠ ـ ظهر فى ألمانيا ما يشبه الدولة المستقلة فى ظل حكم أسرة «ساكسون» سنة ٩١٩م، أما الملكية فقد بدأت تاريخها الطويل فى فرنسا عام ٩٨٧م، أما الملكية فقد بدأت تاريخها الطويل فى فرنسا عام ٩٨٧م، وفى بريطانيا بدأ «ويليام الأول» فى تكوين إنجلترا الجديدة بعد سنة ١٠٦٦ (باركر، ١٩٢٧ : ١٢٠).

٤١ـ حدد القرآن مهمة الأمة فى قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ الآية.

وفي قوله تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عمران: ١٠٣ـ١٠٤] ترجم «بيكتول» أمة إلى Nation، وترجمها «يوسف علي» إلى People (١٩٨٣) وترجمها «إسماعيل الفاروقي» إلى Society (١٩٨٢) ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

* * *

الفهرس

الموضـــــــوع — الصفحة